وفيق غريزي

شوبنهاور
وفلسفة التشاؤم





الفارابي



شوبنهاور

وفلسفة التشاؤم

وفيق غريزي

شوبنهاور

وفلسفة التشاؤم

دار الفارابي

الكتاب: شوبنهاور وفلسفة التشاؤم
المؤلف: وفيق غريزي
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2008
ISBN: 978-9953-71-290-1

الإهداء

إلى الذين حقّقت بهم إرادة الحياة

أبنائي الأحبّاء: كفاح ـ زويا وفؤاد.

بهم أحيا بعد فنائي. . .

وفيق. . .

مقدمة

بقلم: روبير غانم

الفلسفة والمعرفة وناقوس الخطر

أن «تدق رأسك» بالفلسفة، في أعمق أعماقها، يعني أنك تريد أن تعرف، لا بل دخلت مدار المعرفة والمطلق، مشّاء إلى الكشف، محاولاً رفع السُّتر عن المغالق والغموضات، مشاركاً الفكر البشري ـ الحضاري ـ المتفوّق، بحثه عن الأسئلة الكبرى: من أين، وإلى أين، ولماذا؟

الإنسان الرؤيوي ما لم يتحدَّ ذاته، وما لم يحاول تخطّي الحدود والسدود الموضوعة أمام فكره، فهو جبان بامتياز، ومدُّه في هذه الأرض ضياع وبؤس، وكأنه ما جاء. فليحاول وليترك أثراً، بصمة ما، تؤكد «شرعية» وجوده المتوهَّم على سطح هذا الكوكب.

«الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا» قال كبلنغ، والدين دين والفلسفة فلسفة ولن يلتقيا أيضاً. . . اللّهم إلا عند نقطة

البحث عن جدوى الإنسان والكائنات ومعناها. لكن الدين ثابت، ولكن الفلسفة متحرّكة، ولأن الدين يعرف، والفلسفة تحاول عبر الحدس والهجس والإرهاص أن تعرف. ومَن منّا ينسى مقولة سقراط الشهيرة «أيها الإنسان اعرف نفسك» فمنذ ما قبله، منذ زمن هيراقليطس، حتى زمن الفيلسوف الفرنسي المعاصر «جان غيتون» عبر كتابه الله والعلم والفكر البشري يبحث عن المعرفة. وشخصياً، لولا بحثي عن المعرفة والمطلق، وانعكاسهما في شعري، وفي نظامي الفلسفي الذي ستظهر فصوله ومجلداته في آت قريب، لكنت انتهيت من زمان.

الفلسفة؟! يعني أن تعرف. يعني أيضاً أن ندق على أبواب الزمان والفراغ والسديم الأول والهيولى والعدم... لكي تحاول أن تعرف، أو تكون لقيطاً، ليس من جنس البشر ـ وجميعهم لقطاء إذا لم يعرفوا ـ، بل من جنس لا وصف له حتى الآن!

«أنا أفكر، إذاً أنا موجود»، قالها رينه ديكارت في الوسيط من العصور، وجاء مَن يناقضه في عصرنا الماضي، الفيلسوف الألماني المعاصر مارتن هايدغر معلناً: «أنا موجود، إذاً أنا أفكر» ولأتداخل معهما فأقول: «لست «موجوداً» لأفكر». من هنا تحبيذي بل تمجيدي للفكر الهندي في شموليته ورؤاه الخارقة، كما لاوتسو في الطاوية ـ والطاو تعني الطريق، حيث يعتبر الإنسان مجرّد وهم حتى إشعار آخر!

إن قراءاتي على مختلف أنواعها، وأتحدّث ههنا عن

الفلسفة منها، وقد اطلعت بشكل نسبي طبعاً، وقرأت أكثر بكثير، على كل الأديان السماوية وسواها، وتعمّقت جداً في البوذية توصلاً إلى نرفانا تشيلنا إلى فوق، حيث نتحوّل بعد عدَّة دورات في الحياة، لا حصر لها ولا عدّ، إلى نقطة من الضوء تذوب في الضوء الأكبر، أي في النرفانا، أي في الملكوت كما تشرحه المسيحية، أي في الجنة كما يتحدث عنها الإسلام.

وقد تركزت قراءاتي بالإضافة إلى الإطلاع على الأديان جميعها، على كل الفلسفات، منذ ما قبل سقراط، حتى ما بعد ميشال فوكو المعاصر جداً، وبنوع خاص على الفلسفة الألمانية وعمالقتها لفيخته، وهيغل، وشلينغ، ونيتشه، وكانط، وشوبنهاور، الذي سيدور حديثنا عنه الآن، والذي قال عنه ڤاغنر ـ الموسيقي العبقري «أرثر شوبنهاور أكبر فيلسوف بعد كانط، وأول فيلسوف من تعقّل أفكاره إلى النهاية. . . وبالمقارنة معه لا يعدو أضراب هيغل، الخ، أن يكونوا من المشعوذين!»، كما وصفه تلميذه العملاق نيتشه معلناً: «لم يكن لدى شوبنهاور أي رجاء. لكنه كان يريد الحقيقة، ولا أحد غيره يضاهيه».

هذا الفيلسوف العبقري، الحزين والمتشائم والعدمي، وصف الإنسان بأنه «حيوان ميتافيزيقي» بعد أن كان أرسطو قد سبقه إلى وصفه بأنه «حيوان ناطق».

ما لنا الآن ولكل هذا، فلنغرُز قلمنا في لب الموضوع لنعلن معجبين وهاتفين أن شاعراً مبدعاً وناقداً طليعياً لبنانياً

وعربياً، ومثقفاً مميزاً جداً... اتخذ من شوبنهاور موضوعاً لكتاب عنه عنونه: شوبنهاور وفلسفة التشاؤم. وقد قرأت هذا الكتاب المغاير لسواه بنهم وشغف، فأدركت لم أنّ قلم المؤلف الشاعر والناقد والأديب وفيق غريزي تعمّق في هذا الفيلسوف، ووفّاه حقّه من جهاته كلها، مفجراً كلماته ليغدو بعضها إشارات مستقبلية ترشدنا إلى أهمية هذا الفيلسوف الشامل، الذي تأثر بأفلاطون وكانط والبوذية، والفكر الهندي بعامة (الڤيدا) واعتبر أن العالم شرّ، وأن العبقري يعيش في شقاء، والذي أحسّ براحة كبرى بعد أن شاخ وتفلّت من قيود الشهوات، فأعطانا كتابه الشهير ـ المرجع العالم كإرادة وكتصوّر.

وفيق غريزي جال وساح كثيراً في عالم الفلسفة أيضاً، حتى قدّم لنا كتاباً بهذا المستوى المميز الشامل عن فيلسوف مميز شامل. فقد رسم لنا صورة عن شوبنهاور تكاد تلمسها بيديك وعينيك وفكرك وصوتك... هذا لأنه كنّاز معرفة يبحث عن الجليل والجميل من الأعمال ليقدّمها للقارىء اللبناني والعربي، وقد ذكّرني بقول نيتشه الذي صرخ ذات مرّة قائلاً إنه لم يجد كتاباً جديراً بالقراءة. لكن وفيق غريزي قدّم لنا كتاباً يُقرأ من الغلاف إلى الغلاف، نظراً لتعمّق المؤلف في فلسفة شوبنهاور وإعجابه بها: فضمّن كتابه معظم ما ورد عند شوبنهاور في حديثه عن الفن المعماري والنحت والتصوير والشعر والشعر المسرحي والموسيقى، مظهراً لنا

حقده على المرأة لأن والدته قد عاشت على هواها، فحقد عليها وعبرها على كل النساء!

أن تعرف، يعني أنك إنسان تعقل، جوّال معرفة بدونها ستظل مغالق الوجود تؤرقنا، وتجذّرنا أكثر في العدمية، لأنه لولا إيماننا بالدورات المتكررة وبالتقمص قل وبالتناسخ أيضاً، لكانت الحياة، أو ما نسمّيه حياة هباءً منثوراً، وقد أكد شعر شوبنهاور على عدميته وأبرز تشاؤميته بشكل منظور، من خلال قلم هطّال ثقافة هو قلم مؤلف الكتاب وفيق غريزي بالذات.

إننا نَحدُسُ بالآتي، لربما يكون أفضل من الذي راح. وهكذا حدس شوبنهاور، كما حدست قبله المُثُل الأفلاطونية، والميتافيزيقية الأرسطية، وقد أعلن صاحبها قبل رحيله قائلاً: «يا علّة العلل ارحمني». فهنالك العلّة وهنالك المعلول، ولم يتوصل الفكر البشري بعد إلى اكتشاف الغامض ـ «العلّة»، مركّزاً على المعلول الذي هو ذرة غبار في اللامتناهيات، هذا إذا صحّ أن يكون له ذلك.

الفلسفة تدقّ ناقوس الخطر، رغم متناقضاتها، لأنها لم تصل إلى حلّ. نجيء ونروح، ولماذا هذا العذاب كلّه. «والغامض» لا تعرف عنه شيئاً، سوى عبر التقدير فقط. من هنا أرى أن الفلاسفة بمعنى ما، مضلَّلون ومضلِّلون، ولكنهم ضرورة لا بد منها، لأننا عبر الفلسفة المتحركة قد نصل إلى فتح ثقوب مهما كانت صغيرة في جدار المطلق، فالإنسان

صاحب رسالة، أو هكذا يجب أن يكون، وإلّا فـ«لِدُوا للموت وابنوا للخراب، فكلنا سائرون إلى يباب».

لقد أصبح شوبنهاور الفيلسوف من خلال كتاب وفيق غريزي عنه، فيلسوفين: واحد هو شوبنهاور بالذات من خلال ما كتبه وألّفه وقدّمه للفلسفة، وآخر من خلال ما قدّم لنا عنه وفيق غريزي في كتابه الشامل عن هذا الجبّار في الفلسفة الألمانية وخاصة الماورائية منها.

فبورك هذا القلم الذي يهجس بالمستقبل، وبوركت الفلسفة التي تتوغّل في المعرفة، وهذا قلمك يا صديقي وفيق، يقدّم للمكتبة اللبنانية والعربية الفلسفية كتاباً شهياً ومتمايزاً بين عشرات الكتب بل مئاتها، لأنك كتبته بعرق جبين قلمك العرفاني، حيث ترشح منه الأصالة، ويعيد شوبنهاور الحزين والمتشائم جداً إلى الوجود، لعلّه يفرح كثيراً ويتفاءل بكتابك عنه. وقد عوّدنا قلمك وفكرك الملهم على كتب مغايرة لعشرات سواها، وأنت تدرك ماذا تفعل. فكلنا معرفيون، يعني أننا نسعى إلى فكّ الألغاز عبر كتاباتنا، وكتابك يضيء مسافات متشاسعة في دنيانا الفلسفية، فهنيئاً لنا به وبك، أيها الشاعر والناقد والمثقف، الذي تزيد تراثنا بهاء وإشراقاً ومسافات من التوهج والرؤى.

روبير غانم

بيروت ـ أيلول 2004

تمهيد

في النصف الأول من القرن التاسع عشر ارتفعت أصوات التشاؤم في أوروبا، وعلت أصوات الشعراء المتشائمين في كل مكان «اللورد بايرون» في بريطانيا، الذي وُلِد في العام 1788 وهو العام الذي وُلِد فيه أرثور شوبنهاور، وكان حظّه مع أمه شيئاً مثل حظ شوبنهاور. و «الفرد دي موسيه» في فرنسا، و «هيني» في ألمانيا، و«ليوباردي» في إيطاليا، و «بوشكين وليرمانتوف» في روسيا، وظهرت طائفة من الموسيقيين من أمثال: «شوبرت وشوبان وحتى بيتهوفن». ولكن شوبنهاور الفيلسوف الألماني طغى على هؤلاء جميعاً في روح التشاؤم التي طبعت حياته وفلسفته.

لقد اعترف شوبنهاور بأن سعادة الإنسان تتوقف على الإنسان نفسه أكثر من توقفها على الظروف الخارجية واستمد شوبنهاور فلسفته كما يرى البعض من مزاجه العصبي وفراغ حياته وعزلته ووحدته وانطوائه على نفسه، الذي طبع حياته بطابع السأم والملل المعتّم القاتم. هذا بالإضافة إلى الآلام والأحزان التي كانت تسود عصره. إذ لا شيء كما يقول «ول ديورانت» يبعث على التشاؤم في الإنسان أكثر من الفراغ

وحياة الكسل، والحياة النشيطة تؤثر على النفس وتقوّي معنوياتها وتزيد من نشاط العقل والبدن.

أرثور شوبنهاور فيلسوف شهد الناس، وفي مقدمتهم أعز الناس إليه، ينصرفون عنه، ثم شهد في أواخر حياته، ولا سيّما بعد العام 1848، الناس يقبلون عليه ويضعونه في المكانة التي تليق به كفيلسوف كبير، ويكرمونه ويقدّرونه حق قدره، ولم يغيّر هذا الإدبار أو ذلك الإقبال شيئاً في نظرته إلى الحياة، ولم ينزع عن خياله ما عاناه منذ صباه من تصرفات كادت تودي به كمفكر وتنتقل به إلى عالم آخر بعيد كل البعد عن عالم الفكر والتأمل. «وراح الصراع الذي مرّ به في حياته، وخاصة الحلقات الأولى منها، يتحكم فيما يكتب ويشكل كتاباته، بل يضع أعماله في القوالب الأخيرة التي ظهرت فيها للناس».

إن العالم الخارجي قد بدا أمام عيني شوبنهاور المرهفة حلماً، قد يكون رائعاً، ولكنه حلم على كل حال، حلم أبدعته الذات في امتثالها، ولا وجود له خارج هذا الامتثال. ثم لم تسكن إليه، بل راحت تتلمّس جوهر الوجود الحقيقي، فوضعت يدها عليه، وكان إرادة الحياة، وما لبثت أن جعلت منها مركز الإشعاع في نظرتها إلى الوجود، فبدا كل شيء تحت ضوئها ناصعاً كالمرآة. إنها إذاً لغز الوجود، ولكنها عمياء هوجاء منساقة في اندفاع شديد إلى غير ما هدف ولا مقصود؛ تقتات منُ الحرمان، ومن الحرمان ميلاد الآلام،

فالوجود معناه الألم. صورة مرعبة مروّعة، ولكنها رائعة معاً، تعلوها الظلمة، لأنها صادرة من الأعماق، وتسري فيها الرعدة، لأنها قشعريرة قلب ينبض وجوهر الوجود؛ وفيها مرارة قاسية، لأنها سُقيت من صاب العبرات المسفوحة من عين الحياة. وهي من أجل هذا خصبة حتى التناقض، تستطيع العين أن تلمح فيها لون اليأس الصامت الملحّ المنتهي عادة بالانتحار، فتهتف النفس «طوبى لمن لم يولد، ثم طوبى لمن يسرع بالرحيل إن وُلِدَ. إن العالم عميق في ألمه، ولكن سروره أشد عمقاً من ألمه» كما نادى فريدريك نيتشه.

ليس هناك فيلسوف كانت حياته مادة خصبة لكثير من المؤلفات مثلما كانت حياة أرثور شوبنهاور، والخطأ الشائع عند أغلب الباحثين الذين تناولوا فلسفة شوبنهاور بالدراسة، هو أنهم حاولوا أن يفسّروا فلسفته وفروضه الميتافيزيقية بالرجوع إلى سيرة حياته ومزاجه الخاص. فمن المعروف أن شوبنهاور كان في حياته متجهّماً ومتهكماً ومتشائماً. وكان من نتيجة ذلك، في بعض الأحيان، أن الذين يعارضون ميتافيزيقياه، كانوا يفعلون ذلك على أساس أن مزاجه يفسّر معتقداته، وأن معتقداته لا تعدو أن تكون مسألة مزاجية. والخطأ في هذا الرأي يرجع إلى سببين أساسيين أحدهما يتعلّق بالموضوع، والآخر يتعلّق بالمنهج، فمن حيث الموضوع، نجد أن أصحاب الرأي قد حصروا أنفسهم في

موضوع هامشي ـ ضيّق، فالقول بأن مزاج شوبنهاور يفسّر معتقداته قد يكون صحيحاً، لكنه ليس المهم هنا. ومن ناحية أخرى نجد أن تقييم المذاهب باستهجانها واستحسانها على أساس من ارتباطها بحياة ومزاج صاحبها أو عدم ارتباطها به، إنما هو خلط في المنهج ـ لأنه «ليس هناك علاقة بين السؤال عن السبب الذي من أجله يعتقد الإنسان في أي شيء، وبين السؤال عما إذا كانت هذه المعتقدات صادقة أم كاذبة». . . قصدت رأي ما ليس له علاقة بمزاج الإنسان الذي يعتقد هذا الرأي.

إن معالجة حياة الفيلسوف أرثور شوبنهاور ينبغي أن تهدف أساساً إلى أمرين:

أولاً ـ معايشة الفيلسوف لا الحكم على فلسفته.

ثانياً ـ تتبع حياته بالقدر الذي فيه تخدم الوقوف على تطوره العقلي، مع استبعاد التفاصيل الجزئية.

إن فلسفة شوبنهاور ارتكزت على ثلاث ركائز أساسية: الأفلاطونية ـ الكانطية ـ والفكر الشرقي القديم. وهنا لا بد من الإشارة إلى مدى تأثر الغرب الأوروبي بالعالم الشرقي وثقافته. فقد برزت في الآداب والفنون ظاهرة خطيرة، ما أخلقها بعناية النقاد، وأحراها بدراسة المؤرّخين للفن والأدب والفلسفة، كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي. تلك الظاهرة هي ما نستطيع أن نسميها باسم «الاغتراب الروحي» ونعني بها هذه الحالة الوجدانية العنيفة التي يشعر فيها

المبدعون أنهم بحاجة ملحّة إلى الفرار من البيئة التي فيها يعيشون إلى بيئة أخرى جديدة، وهو مغاير مخالف، فيهما يحيا ما فيهما من حياة. ولكن هذا الإحساس، وتلك الحياة ليسا حقيقيين، وإنما متخيلان، فهو يحلّق (أي المبدع) بروحه في البيئة الجديدة، محاولاً أن يحيل نفسه إلى طبيعتها وأن يتلاءم وإياها، ويتكيف مع أحوالها وأطوارها، لأن في هذه الحياة الجديدة إما متعة له، تزيد من قوة حياته الروحية، وتوسع من دائرة أفقه، وإما سلوى له عن البيئة الأولى التي لم يعد له قِبَل باحتمالها، ولكي يجد فيها هذه السلوى وتلك المتعة، كان لا بد له من أن يطلق لخياله العنان ليصور بريشته هذه البيئة الجديدة أحسن تصوير. وقد تجلت هذه الظاهرة في أتم صورها عند الشعراء، والأدباء الرومانسيين في مستهل القرن التاسع عشر وخاصة الألمان منهم والفرنسيين، ومن الأدباء والشعراء انتقلت هذه الظاهرة إلى الفلاسفة. والبيئة الجديدة التي هاجر إليها هؤلاء هي الشرق وخاصة الهند القديمة. ومن بين هؤلاء أرثور شوبنهاور، الذي شكلت البوذية والهندوسية إحدى روافد فلسفته ومذهبه الميتافيزيقي.

تبدأ فلسفة شوبنهاور بالفرد وتنتهي بمحاولة الإجهاز عليه. ومذهبه الفلسفي أشبه بقصر له مئات الأبواب ومن أي باب من الأبواب ولجنا، فسوف نشرف على ما يضمّه هذا القصر من روائع، وما يحاول هذا الفيلسوف أن يبلغه وإن لم يصرّح

به علناً هو إقامة صرح الإرادة مجرّداً عن الأفراد متجاهلاً بذلك المنهج الذي اتبعه. فالأضواء تسلط قوية على حقيقة لم يكتشفها في البداية إلا في ضوء الفرد، وكأني به يمسك بمخنق الإرادة، وهي شيء لا يمكن أن يوجد حياً إلا في الفرد، فإذا انفصل عنه فارق الحياة، وكأني به أيضاً، يمسكها فيسحبها بقوة ليعرضها على النظارة فرحاً باكتشافه الجديد. وتضيء الأنوار ليرى الناس لدهشتهم أنها جثة هامدة.

فالإرادة بالمعنى الذي يريده شوبنهاور ليست هي الإرادة المعروفة إلى يومنا هذا، أي الإرادة المصحوبة بالمعرفة والتي تحدّدها الدوافع، أي الإرادة العاقلة. ويؤكد أن كل ما ينتمي إلى العقل عَرَض، فيجب إذاً أن نفصل الشعور والدوافع عن الفعل الإرادي، وحينئذٍ ماذا يتبقى فيه بعد أن نفقره ونحرمه من غلافه؟ لا شيء غير رغبة غامضة، بل أقل من ذلك، أي ما يسميه العلم أخيراً بالقوة ومن ثم فإن هذا الميل هو الذي يفسّر إرادتنا، وليست إرادتنا هي التي تفسّر الميل كاملاً. ويرى البعض أننا لا نستطيع أن نفهم الأشياء إلا بإحالتها إلى ما يدور في نفوسنا، وبذلك يكون هذا النقد لشوبنهاور غير صائب.

في قمة المذهب الذي تبناه شوبنهاور نجد الإرادة تليها المثل، ثم الأفراد، ولكن هل المثل هي بعينها الأنواع؟ يقول شوبنهاور إن المثل تظهر للفرد مرتبطة بالزمان على صورة

الأنواع، أي كسلسلة من الأفراد المتعاقبين في الزمان نتيجة لغريزة التناسل. فماهية الكائن الحي تكمّل في نوعه، والنوع لا وجود له إلا في الأفراد، نستطيع أن نقول إذاً إن الأنواع مُثُل خاضعة لصورة الزمان، كما أن المثل أشياء في ذاتها خاضعة لصورة «الذات ـ الموضوع». وهكذا نجد الأولوية للإرادة التي لا تخضع لأية صورة من صور المعرفة.

وهذا الكتاب يتناول جوهر المذهب الشوبنهاوري ـ المتشائم، راجياً أن يلقى قبولاً لدى القارىء العربي، معتذراً منه إذا كان هناك بعض الثغرات، لأن ليس هناك من عمل كامل. لأن الكمال للخالق ـ المطلق.

وفيق غريزي

عاليه: 10 ـ 6 ـ 2006

الفصل الأول

حياته ـ ومصادر فلسفته

الحقيقة أن أرثور شوبنهاور نفسه لم يرغب في أن تكتب سيرة حياته، فقد كان يرى أن حياته هي كتبه، وعلى الرغم من أن كتاباته تحمل بقوة طابع شخصيته، وتعتبر في الغالب ذاتية إلى حدٍ بعيد، إلا أنه من الخطأ ـ تفسير هذه الكتابات والحكم عليها من خلال شخصيته أو حياته. وشوبنهاور نفسه أيضاً يعبّر عن هذه الحقيقة في سخرية مستترة مؤكداً أن سيرة حياة الفيلسوف بدلاً من دراسة أفكاره، لهي أشبه بإهمال لوحة والنظر فقط في إطارها، مع إمعان الفكر فيما إذا كان الإطار منحنياً بطريقة جيدة أم رديئة، وفيما تكلّف من مال كي يُطلى بالذهب. وفي هذا المجال رأى نيتشه أن شوبنهاور قد توافرت لديه في وقت مبكر من حياته كل الخصائص التي يمكن أن تخلق العبقرية الفلسفية وهي: تحرّر الشخصية، والمعرفة المبكرة بالطبيعة البشرية، والتحرر من التربية المدرسية، ومن التحديدات القومية، والتحرّر من الاضطرار

إلى كسب القوت اليومي، ومن الارتباط بالدولة، وفي كلمة واحدة: الحرية[1].

أ ـ محطات حياتية

لقد عاش أرثور شوبنهاور الذي وُلِد يوم الجمعة في 22 شباط من العام 1788 في ظل والديه، عيشة راضية ناعمة فيها من السعادة والمواهب واليسر الشيء الكثير؛ منذ اللحظة الأولى التي أتى فيها إلى الوجود. فقد كان أبوه ثرياً كأحسن ما يكون الثراء؛ لأنه كان صاحب مصرف كبير؛ فأتاح للأسرة كلها أن تحيا طوال بقائها حياة رخية رافهة؛ وهيأ لابنه تربية ممتازة حقاً؛ ولم يكد يتهيأ مثلها لعبقري آخر من العباقرة الذين عرفهم التاريخ. ويكفي أن نعلم أنها كانت تربية لقّنه إياها العالم الفسيح والطبيعة الحيّة؛ في حرية مطلقة ومتعة مطلقة أيضاً. «وكان أستاذه الأكبر فيها اتصالاً حياً، بأفكار حيّة؛ في صور متعدّدة تلقاها؛ ومن أفواه الأوساط والبقاع العديدة التي قضى حياته الأولى متنقلاً بين أرجائها»[2].

أمه في صباها كانت تُعرف باسم «يوهانّا هنريت تروزينر».

---

(1) ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، سعيد محمد توفيق، دار التنوير، بيروت 1983، ص 18.

(2) شوبنهاور، عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت، بدون تاريخ.

العام 1805 انتحر والده بسبب خسارة مالية وهمية. وقد وقع هذا الحدث المفجع على أرثور الإبن موقع الصاعقة.

بعد نزاع كبير إثر هذا الحادث بين شوبنهاور وأمه، رحلت هذه الأم الى فيمار، وهناك استطاعت أن تكوّن ـ في مدى قصير ـ حلقة فكرية اجتذبت إليها معظم مشاهير المفكرين، وأعلام الأدب المعاصرين، وعلى رأسهم غوته، والأخوان شليجل وغيرهم. لم تكن الأم والإبن على وفاق، فالمزاج الهوائي لدى يوهانّا شوبنهاور وروحها التفاؤلية، وحبها للمتعة، كل هذا سبّب نفور ابنها أرثور منها، وبقي لغزاً بالنسبة إليه. ومن ناحية أخرى، لم تستطع الأم أن تفهم ابنها الذي أحب العزلة واحتضن أفكاراً كئيبة عن الحياة لا يمكن الخلاص منها.

إلى جانب برنامج الدراسة العادي، تلقى شوبنهاور دروساً خاصة في اليونانية واللاتينية، وكان تقدمه سريعاً ملحوظاً حتى أن أساتذته تنبأوا له بمستقبل لامع كعالم في اللغات الأوروبية القديمة. في حين أن كتاباته باللغة الألمانية أبانت عن فكر ناضج، وتعبير أدهش كل من قرأه.

في العام 1809 التحق بجامعة جيتنجن، وقد سجل اسمه كطالب طب، إلا أنه في السنة الدراسية التالية تحوّل الى الفلسفة. وبدأ دراسته للفلسفة مكرّساً انتباهه إلى أفلاطون وكانط وفقاً لنصيحة «شولتسه» الأستاذ في جامعة جيتنجن آنذاك. وفي العام 1811 انتقل إلى برلين حيث استمع إلى

محاضرات «فيخته» و «شليرماخر». فقد جذبت شهرة «فيخته» شوبنهاور إلى برلين، فرحل إليها آملاً أن يجد محاضراته خير ما في الفلسفة، ولكن توقيره المسبق لـ «فيخته» سرعان ما تحول إلى ازدراء وسخرية. ولم يكن حظ شليرماخر بأحسن من حظ فيخته. وقد دوّن شوبنهاور ملاحظات كثيرة على محاضراتهما، ولكنه علّق على هذه المحاضرات تعليقات تهكمية استهزائية.

وفي العام 1813 رحل شوبنهاور إلى رودلشتات وشرع هناك في إنجاز رسالته للدكتوراه «عن الجذر الرباعي لمبدأ العلّة الكافية». وعند اكتمال الرسالة أرسلها إلى جامعة ينيا التي خلعت عليه لقب دكتور في الفلسفة. وعندما أرسل نسخة من كتابه إلى أمه هزئت منه. فأجابها «سوف يقرأ الكتاب يا أماه، حتى بعد أن تخلو حجرة الخزين من نسخة لأعمالك».

جذب الكتاب انتباه غوته، الذي استطاع أن يلحظ عبقرية شوبنهاور التي لم تلحظها أمه، ففي إحدى الأمسيات التقى غوته بشوبنهاور في حفل، حيث راحت بعض الفتيات يتندرن على دكتور الفلسفة الشاب، الذي انزوى بنفسه جانباً. فما كان من غوته إلا أن زجرهن قائلاً: «أيتها الصغيرات؛ دعن الشاب وشأنه، فإنه في الوقت المناسب سوف يعلو فوق رؤوسنا جميعاً». وتوالت اللقاءات بين غوته وشوبنهاور، إلا أن التباعد بين اتجاههما قد بدا واضحاً... فكان لا بد

للمتشائم الصغير والمتفائل الكبير من أن يفترقا، وفي هذا كتب غوته، «لقد كان بيني وبينه اتفاق مشترك في أمور كثيرة، ولكن كان لا بد من أن يكون بيننا نوع من الافتراق، فقد كنا كصديقين حميمين سار الواحد بجانب الآخر، ثم قال كل منهما للآخر وداعاً...»[3].

في عام 1814 ترك شوبنهاور فيمار وأمه التي لم يرها بعد ذلك طيلة الأربع والعشرين سنة التالية التي عاشها. فاتجه إلى درسدن واتخذها موطناً له حتى العام 1818. وسبب تركه فيمار هو أن أمه كانت متحرّرة من قيود الزوجية، الأمر الذي لم يرق في عيني ابنها. ولم يكن من الممكن أن يعيش شوبنهاور مع أمه تحت سقف واحد، ولهذا آثر أن يبتعد عنها ويشارك معلم الفيلولوجيا الكلاسيكية «فرانز ياسوف» السكن. واستطاع شوبنهاور بفضل توجيه هذا المعلم أن يحرز تقدماً علمياً مذهلاً وسريعاً. وفي إحدى زياراته لأمه تشاجر معها فدفعته على الدرج فسقط بضع درجات، فقال لها في حدّة وغضب: «إن الأجيال المقبلة سوف لا تعرف عنك شيئاً غير أنك أم لشوبنهاور». وفي الفترة التي قضاها في درسدن أنجز عمله الخالد «**العالم كإرادة وتمثل**». وهناك انكب أيضاً على دراسة الأعمال الفنية بشكل أفضل مما أتيح له في مدينة أخرى. حيث كان يُشَاهَد باستمرار في العديد من قاعات

---

(3) ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، مرجع سابق.

المدينة الفنية. كما كان يُشاهَد جالساً لساعات أمام بعض اللوحات وكان يعلّق على ذلك بقوله: «ينبغي أن نعامل العمل الفني كرجل عظيم نمتثل أمامه، وننتظر بصبر حتى يتفضل بالكلام». وكان يتذوق الموسيقى ويتغذى بها ولم يهملها طوال حياته.

في العام 1819 راودت شوبنهاور فكرة أن يصبح محاضراً جامعياً، وكان يريد أن يقدّم فلسفته بأسلوب الحوار. وقد قبلته جامعة برلين كمحاضر في الفلسفة العامة سنة 1820 ومع مرور الوقت وجد نفسه يتحدث إلى مقاعد خالية. حيث كان الفيلسوف هيغل وشليرماخر في أوج شهرتهما، وكانا يناديان بمذاهب مضادة لمذهب شوبنهاور، وسبب فشله هو اختيار إلقاء محاضراته في نفس الساعات التي يقوم هيغل فيها بإلقاء محاضراته. العام 1831 انتشر داء الكوليرا في برلين وكان هيغل أحد ضحاياه، فأسرع شوبنهاور بالرحيل إلى جنوب ألمانيا، واتخذ من فرنكفورت موطناً لإقامته حتى وفاته، وفي العام 1836 كسر صمته بكتاب عن «**الإرادة في الطبيعة**» وفي العام التالي منحته الأكاديمية النرويجية الملكية جائزة عن مقاله عن «حرية الإرادة ونظرية الضرورة الفلسفية». ثم نشر مقالة ثانية عن «أسس الإلزام الأخلاقي»، وقد نشر المقالتين في كتاب العام 1841 تحت عنوان المشكلتان الرئيسيتان في علم الأخلاق». وخلال العام 1844 ظهرت الطبعة الثانية من كتابه «العالم كإرادة وتمثل» ومنذ هذا العام

بدأ شوبنهاور يجد طريق الشهرة. والعام 1851، ظهر كتابه «الحواشي والبواقي». هكذا بدأت شهرة هذا الفيلسوف تتسع تدريجياً. وحين بزغ فجر شهرته كانت حياته تميل إلى الغروب. وفي يوم 21 أيلول العام 1860 وُجِدَ ميتاً على أريكته في هدوء.

ب ـ طبيعة الأم وطبيعة الإبن

خلال إقامتها في فيمار انتشرت شائعات مشبوهة حول علاقات أم شوبنهاور الجنسية مع عدد من المشاهير، ومن بينهم غوته، الأمر الذي زاد من نقمة شوبنهاور على أمه، ومن تعميق هوّة الخلاف بينهما. ولكن من المؤكد أن الصلة بين أم شوبنهاور وغوته كانت صلة صداقة عادية لم يخالطها شيء من الحب، ولا العاطفة الحارة. وكل صفات الأم تتعارض تمام التعارض مع صفات ابنها أرثور، فنظرتها إلى العالم على النقيض من نظرته، لأنها متفائلة ممعنة في هذا التفاؤل، وهو متشائم متطرف في هذا التشاؤم. وثقتها بالناس ثقة ساذجة كلها عطف عليهم وحب للاجتماع بهم؛ بينما هو يحمل للناس كل بغض ويحذرهم أشد الحذر، ولا يطمئن إلى شيء صادر عن إنسان؛ وفي نظرتها إلى الأشياء سطحية فاضحة تتعلّق بالقشور والبريق، أما هو فلا يدع الشيء حتى يأتي على آخره في غير رحمة ولا هوادة. والعامل الأساسي

الذي أثار ثائرة شوبنهاور على أمه، التي عدّها خائنة لشرفها نحو زوجها، نظراً إلى صلتها بمن سمّته «صديق الأسرة» وهو «فون جر ستتيرج» وهي علاقة محوطة بالشيء الكثير من الغموض والشكوك. ولو أن النقاد كادوا يتفقون على أنها نقطة سوداء في تاريخ أسرة شوبنهاور. ومهما يكن من شيء، فقد كانت عوامل القطيعة النهائية التي تمت بين الإبن وأمه؛ ومنذ العام 1814 لم ير أحدهما الآخر حتى النفس الأخير.

وكان غوته خلال وجود شوبنهاور في فيمار النور الوحيد الذي رآه شوبنهاور وسط الظلام الذي أحاط بحياته في فيمار. فقد كانت حياته في هذه المدينة حياة مرّة مؤلمة، بسبب أمه، لأن طبيعة الأم كما ذكرنا وطبيعة الإبن على طرفي نقيض، ونقصد بالطبيعة هنا المزاج الروحي العام. فالأم امرأة متحذلقة كأغلب النسوة اللائي أحرزن طرفاً من الثقافة الروحية، فيها من الغرور الناشز والادعاء الفاتر الشيء الكثير، ويغمر عينيها الزرقاوين ويطفح وجهها المجلّل بشعر أسمر فاتح تفاؤل أرعن صبغ السطح ولم ينفذ إلى الأعماق. وصفته هي في بيتين لغوته «لقد رأيت العالم من خلال نظرات مليئة بالحب، فغرقت والعالم في فيض من النشوة والسحر». وكانت في حياتها مفتحة العينين على ما في الحياة من نِعَم وملاذ، فأخذت بحظ منها في إقبال مشرق وثقة لا حرج فيها ولا تدقيق. كما كانت هذه الأم متحرّرة من قيود

الزوجية. ولم يكن من الممكن جراء هذا أن يعيش شوبنهاور معها.

ج ـ شوبنهاور وغوته

كنت قد ذكرت العلاقة الحميمة التي ربطت بين شوبنهاور وغوته، فمنذ البدء لفت شوبنهاور نظر غوته إليه بفضل رسالته للدكتوراه الأولى وهي «الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية» خصوصاً الفصول التي عرض فيها لهندسة إقليدس. وقد اغتبط غوته بهذا كل الاغتباط، وأشرك الشاب شوبنهاور في نظريته في الألوان، وأعانه على البحث في هذا السبيل حتى استطاع شوبنهاور أن يقوم بأبحاث قيمة في هذا الباب سجلها في كتاب خاص بعنوان «الإبصار والألوان». وقد ازداد إعجاب غوته بشوبنهاور الذي تابع نموّه في غبطة. وقد تنبأ غوته بما سيكون عليه الشاب من قدر في الفلسفة. «فإن هذا الشاب ينمو ويتقد أكثر منّا جميعاً». فكان موقف الواحد من الآخر موقفاً فريداً عبَّر عنه غوته بقوله: «إن الدكتور شوبنهاور، ناصرني كما يناصرني صديق مملوء نحوي بالتمنيات والآمال. فإنّ بيني وبينه شيئاً كثيراً من الاتفاق». وحين طلب شوبنهاور إلى غوته أن يكتب له في مذكراته كلمة تذكارية، كتب له غوته هذين البيتين: «إن شئت أن تنعم بقيمتك أنت، فعليك أن تجعل للعالم قيمة». وبالرغم من كل

عمق هذه العلاقة فإنه لا يدين لغوته في أغلب الأحيان إلا بهذا الوصف الدقيق لطبيعة العبقري الجسمانية والروحية.

د ـ صفاته ومكانته

ذكرنا شيئاً قليلاً عن صفات شوبنهاور الشخصية. ولكن بشكل عام وتفصيلي، اتّسمت شخصية شوبنهاور بالقلق والشعور بعدم الأمان والاطمئنان منذ حداثته، ولهذا كان يحكم إغلاق باب داره ونوافذه، وكان ينام بعد أن يستوثق من حشو مسدسه الذي يضعه تحت وسادته. ورغم دفاعه عن حياة الزهد والتنسّك وكراهيته للنساء، فإن هذا لم يمنعه من إقامة علاقات جنسية من آن لآخر. ورغم أنه امتنع عن الزواج فإنه فكر فيه ذات مرَّة، ولكنه ما لبث أن تراجع عنه. كما كان يمقت الضوضاء ويعتبرها معياراً للتخلف العقلي. وبسبب رغبته الجارفة في أن ينعم بالهدوء أقدم على ارتكاب فعلة نكراء، لعله عض على بنان الندم عليها. كان يعيش في غرفته في عزلة هادئة ولكن جارته الخيّاطة عكرت صفو حياته، فقد كانت لا تكف عن الثرثرة والقيل والقال بصوت عال لم يستطع شوبنهاور تحمله فدفعها على الدرج الأمر الذي أصابها بعجز دائم عن العمل، فرفعت الخياطة قضية تعويض فحكمت عليه المحكمة بالمساهمة في تكاليف حياتها. وعبّر عن كرهه للضجيج والضوضاء بقوله: «أعتقد

أن طاقة الإنسان على تحمل الضوضاء والضجيج من غير أن يضيق بهما دليل على مقدرته العقلية ومقياس لها. . إن الضجّة والجلبة تعذيب للمثقفين الأذكياء الذين يعملون بعقولهم. . . لقد سبّبت لي الضجة والجلبة الناجمة عن الدق والطرق عذاباً يومياً طيلة حياتي».

في عيني شوبنهاور النافذتين حزن لم تفصح عنه الدموع؛ وفي فمه المنطلق ألم لم يذعه الصراخ، وفي أسارير وجهه المتوترة أسقام لم يكشف عنها الشحوب؛ وفي ثنيات جسمه البارزة عذاب لم تنشر عنه القشعريرة؛ إنما هو الحزن تعالى وتسامى، فصار هدوءاً ورزانة؛ والألم عَمُق وتغوّر، فاستحال وضوحاً ونصاعة؛ والسقم استقر وتركز، فأضحى طبعاً مغروراً؛ والعذاب قسا وتجلّد، فكان تجلياً وعلوّاً[4]. ومن صفاته الفكرية أنه القائل بالتشاؤم، وجعل من التشاؤم محوراً لنظرته في الوجود، وتغنى به ما شاء التغني، لكنه لم يحي التشاؤم ولم يعانه. إنما كان الشاعر الذي وضع المأساة أو الممثل الذي عرضها، من دون أن يكون الشخصية الأولى فيها وبطلها؛ بل ولا أحد أفرادها البارزين. فقد كان في حياته أبعد ما يكون عن البطل أو ما يشبه البطل. ولقد عاش شوبنهاور جل حياته مغموراً خامل الذكر يعوّضه عن ذلك تمتعه بمستوى معيشي مرتفع وبأطايب الحياة من مأكل وخمر

---

(4) شوبنهاور، عبد الرحمن بدوي ، مصدر سابق.

وسفر إلى إيطاليا التي صادفت في نفسه هوى، وإلى جانب معرفته الوثيقة بالأدبين الفرنسي والإنكليزي كان واسع الاطلاع على الأدبين الأسباني والإيطالي.

إن حياة شوبنهاور الخارجية لا تتفق في شيء مع ما ينادي به من مبادىء ويعرض له من وصف وتقدير، فإن هذا ليس معناه على الإطلاق أن شوبنهاور لم يحي ما قال ولم يعان ما أذاع وعلّم. فشيء أن يعمل الإنسان في حياته الخارجية بما به يقول وإليه يدعو، وشيء آخر أن يحيا الإنسان ما يقوله. فالأولى مسألة تتعلّق بالتقويم الأخلاقي، والأخرى تتعلّق بالتقويم الفكري؛ أو بعبارة أخرى تتعلّق الأولى بالحياة الخارجية، والأخرى بالحياة الباطنية. أما الحياة الخارجية فحياة يتميز بها رجال الأفعال والأعمال، ولا قيمة لها بالنسبة إلى المفكرين على وجه الإطلاق. وإلا أخطأنا بالقياس الصحيح، فعددنا المفكرين في أدنى مرتبة من مراتب الوجود الإنساني، لأنهم أقل الناس أثراً في ميدان الحياة الخارجية، وأضألهم حظاً في الظفر في الأفعال. هذه حقيقة ليست في حاجة إلى الإيضاح، لاحظها «أفلاطون» في جمهوريته ووصفها غوته وصفاً رائعاً في روايته (تسُو) وبيّنها في شيء من التفصيل شوبنهاور الشاب بقوله: «إن الذين وُهبوا العبقرية وسمو الروح، وهؤلاء الذين برزت الناحية العقلية ـ النظرية الروحية عندهم على الناحية الأخلاقية العملية الشخصية بمقدار هائل، هم دائماً في الحياة العملية

ليسوا فقط عاجزين مثيرين للسخرية... بل وأيضاً أحياناً كثيرة من الناحية الأخلاقية هم ضعفاء يثيرون الشفقة، وكدت أقول شبه أشرار. ومع هذا فإن ينبوع كل فضيلة والشعور الجيد بها أقوى عندهم غالباً مما هو عند الذين يجيدون العمل منهم ويفكرون أقل بكثير؛ أجل إن الأولين يعلمون الفضيلة تمام العلم وبدقة أكثر من الآخرين، لكن هؤلاء يمارسونها خيراً من الأولين. أولئك يستطيعون أن يسموا إلى السماء في سرعة وبدون التواء، تغمر نفوسهم الحماسة الحارة لكل ما هو خير وكل ما هو جميل؛ ولكن العنصر الأرضي الثقيل يعترض سبيلهم فيهبطون. فهم أشبه ما يكونون بالفنانين بالفطرة ممّن تعوزهم الصناعة الفنية أو يجدون المرمر شديد الصلابة... إنهم يلامون، لأن كل حي قد وقّع بحياته نفسها شروط الحياة؛ لكنهم من جهة أخرى جديرون بالرثاء، وخلاصهم لن يكون عن طريق فعل الفضيلة، إنما عن طريق آخر خاص. فليست الأعمال، إنما الإيمان هو الذي يجعلهم سعداء...».

يتمايز المفكرون بعضهم عن بعض في داخل الحياة الروحية الباطنية نفسها؛ فمنهم من يصدر تفكيره عن تجارب حيّة يعانيها وتكون أفكاره ممتزجة بدمه، أو على حد تعبير نيتشه تكون الحقائق بالنسبة إليه حقائق دموية؛ فإذا تحدثوا تحدثوا عن أشياء حيوها، وسرت في كيانهم كله، فاهتز لها وتشبّع بها، وامتصها، فامتزجت بأنسجته وخلاياه؛ لا عن

حوادث تمثلت في المخ على شكل صورة مجرّدة لا حياة فيها ولا دماء، وإذا كتبوا كتبوا بكيانهم كله لحماً ودماً، وقلباً وعقلاً، وعاطفة وإحساساً. ولقد اختلف النقاد فيما بينهم أشد الاختلاف حول طبيعة هذه الشخصية ومدار اختلافهم على أي الفريقين من العباقرة نضع شوبنهاور فيه، فريق الوجوديين أو فريق الفكريين، إن صحّ هذا التعبير؟ أهو ممن تصدر أفكارهم عن تجارب حيُوها ووجدانات عانوها، أم من أولئك الذين أنتجوا أفكارهم فوق قمة العقل الباردة؟ ويتبيّن من ذلك أن المفكرين ينقسمون إلى قسمين:

1 ـ المفكرون الوجوديون.

2 ـ المفكرون الفكريون.

فإلى أي فئة من المفكرين ينتمي شوبنهاور؟

الصفات التي يتميز بها الفريق الأول: ازدواج الشخصية. فطبيعة مفكريه مكوّنة من عنصرين متعارضين، أحدهما خفيف ينزع ببصره إلى السماء. والآخر كثيف يتجه نحو الأرض؛ أولهما توّاق إلى النور والجانب الإشراقي من الوجود، والثاني متعلّق بالظلمة لاصق بالطين. يقول كل منهما كما قال «فاوست» غوته «في صدري تسكن، ويا للأسف! نفسان، كل منهما تريد أن تنتزع نفسها من الأخرى، فإحداهما تنشب مخالبها في العالم بشهوة جامحة قاسية؛ والأخرى ترتفع من التراب بقوة إلى ساحة الأسلاف العالين». ومن هنا ينشأ نزاع مستمر بين كلتا النفسين مسرحه روح الفكر، فهو في صراع

مستمر مع نفسه، قاسٍ لا يرحم العنصر الأرضي، وغير قادر على التوفيق بين كلا العنصرين. هذه الصفة ظاهرة كل الظهور في شوبنهاور، فالعنصر الأرضي في طبيعة شوبنهاور واضح خصوصاً في قوة الشهوة والغريزة الجنسية عنده. فمنذ البدء شعر بقوة الشهوة إلى حد كبير، وعبر عن هذا الشعور في قصيدة كتبها في عهد الشباب قال فيها:

«أيتها الشهوة... أيها الجحيم
أيها الإحساس، أيها الحب
الذي لا يشبع ولا يقوى على قهره».

واستمر طوال حياته أسيراً لشيطانها، يحاول ما استطاع أن يظفر به وينتصر عليه. وكان يصبو بكل نفسه إلى الشيخوخة، لأن فيها وحدها يستطيع أن يتخلص من هذا الشيطان المريد. وتلك نعمتها الكبرى. يقول «ففي الشيخوخة يبلغ المرء حالة الهدوء الصافي التي يعانيها من فُكّت عنه القيود بعد أن ظل مكبلاً بها طويلاً، فصار الآن يتحرك حراً مطلقاً من كل قيد». وقد حدّثنا مؤرخو حياته عن الراحة الكبرى التي أحس بها شوبنهاور والسرور الفيّاض الذي ملك عليه كل نفسه حينما استطاع أن يتحدث عن تحرّره في النهاية من شيطان الشهوات.

أما العنصر العلوي فعلى العكس من ذلك. فنجده يكافح ويثور كي يؤكد ذاته وينتصر على قرينه. فكان يصبو بكل قواه إلى الحياة السامية الخالية من كل شهوة، حياة القديس

الشهيد والبوذا الذي بلغ «النرفانا» أو حياة الفيلسوف الأفلاطوني، وقد استقر بعالم الصور الأزلية ـ الأبدية يتأملها في سكون مطلق وسمو ناصع.

الغريزة تدفع الإنسان إلى الإنجاب الذي ينطوي على أسباب البؤس والشقاء وفي رأي شوبنهاور أن هذا هو السبب في اقتران العملية الجنسية بالعار والشنار. ولم يجد مخرجاً من شقاء الإنسان غير الانتصار على الإرادة. وضرورة تحطيمها وإفنائها. وهذا موضوعنا في الفصول اللاحقة. فشقاء الإنسان يزداد بازدياد حدّة إرادته ويقلّ إذا خفّت حدّتها. وعندما تنقشع غشاوة «المايا» أو الوهم يتعيّن على الإنسان أن يفني ذاته ويحمل على كاهله عذابات العالم بأسره. والحب هو الذي يمكّن الإنسان من إدراك هذه الحقيقة. إن السيطرة على الذات، لا إشباع الرغبات هي الطريق الأساسي للقضاء على المعاناة. وهذه الحاجة إلى كبح جماح الرغبات والسيطرة عليها أكدت على نحو غير عادي أهمية معرفة الذات. فمعرفة الذات، والسيطرة على النفس، يمكن أن تؤديا إلى تخفيف المعاناة على نحو يفوق بكثير ما يقوم به علم الطبيعة، ومن هنا نشأت عملية فن العيش في إطار سيطرة المرء الكاملة على ذاته. فالمعاناة تنشأ من تعلّق المرء بما يملك، بل وحتى بما لا يمكنه أن يملك، ثم تصبح هذه الموضوعات التي يتعلّق بها سبباً في معاناته،

ما دام لم يحصل عليها أو فقدت منه، ومن هنا فإنه إذا ما أمكن غرس روح «اللاتعلّق» بموضوعات المعاناة، فإن هذه الأخيرة يمكن القضاء عليها. وهكذا، فإن «اللاتعلّق» شكّل قاعدة أساسية في فلسفة شوبنهاور الذي يؤكد أن تحقيق رغبة ما للإنسان تلد رغبات أخرى، وهذا ما يجعله تعيساً لأن ثمة رغبة لا يمكن تحقيقها. فالميل الطبيعي لكل الأشياء هو أن تسعى وراء إشباع الرغبات المألوفة من «طعام وشراب وجنس» ومن ثم فإن هذه الرغبات حسب رأي أفلاطون والفكر الهندي القديم، لا يتعيّن إنكارها وإحباطها، وإنما تنظيمها وإشباعها، وبالتالي كان الاستمتاع بإشباع الرغبات المنظمة هو السبب في الانغماس في النشاط. كما أنه أحد الأهداف الرئيسية. وهذا يناقض نظرية شوبنهاور.

الدكتور عبد الرحمن بدوي يرى في كتابه عن شوبنهاور: أن المفكر الوجودي الكامل هو مَن جعل السيادة المطلقة للحياة الذاتية، مفهومة على هذا النحو، على الحياة الموضوعية، فلم يعد في استطاعته أن يبيّن عن نفسه إلا في صورة لمحات ولمع أو كما يقول الصوفيون عندنا، على هيئة لوائح وطوالع ولوامع يصوغها في عبارات مصقولة لا تستطيع الأنامل أن تلمسها عارية، فتضطر من أجل إدراكها إلى لبس القفاز؛ لأن فيها حرارة وعليها طهارة وقداسة. فتخشى من وراء اللمس المباشر أن تحترق بنارها أو تدنس قداستها. هذا

النوع من التفكير الوجودي يقتضي عند صاحبه قدرة ممتازة على أن يوازن بين الحياة الذاتية والحياة الموضوعية، ويجعل بين الإثنين انسجاماً واتزاناً.

شوبنهاور قد حقّق هذا النمو من التفكير إلى أعلى درجة، وشعر منذ البدء بأنه يمثله أحسن تمثيل؛ فكتب يقول وهو في الخامسة والعشرين من عمره: «حينما تتمثل أفكاري أمامي غامضة تسبح كالصور النحيلة، تأخذني رغبة لا يبلغ مداها التعبير في اعتقالها وأسرها، فأذر كل شيء جانباً، وأطاردها خلال كل الأتاوية كما يطارد الصيّاد فريسته، وأضيّق عليها الخناق من كل مكان، وأقف دون طريقها حتى أقبض عليها بكل قواي وأجعلها واضحة متميزة؛ ثم أقذف بها ميتة على الورق». وبعد أن جاوز الأربعين قال: «حيلتي هي أن أصب في الحال على الوجدان الحاد كل الحدّة أو الأثر العميق كل العمق، وفي اللحظة الملائمة التي فيها ينبثق الأثر أو يولد الوجدان، التأمل المجرّد البارد كل البرودة، وأن ألاحظهما وهما على هذا النحو يتحجران». ففي مسرح نفسه الباطن إذاً صراع جبّار بين الصور النورانية الطائرة في فيض من النشوة والسورة الحيوية، وبين الإطارات الجامدة والقوالب الصماء التي تريد أن تضغط على الصور في داخلها وتسلبها كل حياة، صراع فيه من المعارك الرائعة والمناورات البارعة والدماء المسفوكة ما يكوّن ملحمة من أحفل الملاحم بمعاني البطولة والاستشهاد. وهنا في الحياة الباطنة نجد شوبنهاور

يحيا في نفسه مأساة من أروع المآسي التي حيّها المفكرون الوجوديون. إنما الفارق بينهم وبينه هو أنه استطاع أن يحدث توازناً في داخل روحه بين الحياة الذاتية وبين الحياة الموضوعية، فلم يدع إحداهما تطغى على الأخرى. لهذا لم تنته روحه بما تنتهي إليها عادة عند هذا النوع من المفكرين. نعني أنها لم تنته إلى الجنون الملازم دائماً لهذا الاختلال في التوازن بين كلتا الحياتين. إنه استطاع مع ذلك بوجه عام أن يوازن بين الناحية الموضوعية والناحية الذاتية، فيحيل الصور الغامضة الحيّة إلى تصورات واضحة ثابتة، ويسلط النظر الخالص على الوجدان كي يهبه سمة التجريد، ويطامن من شدّة الانفعالات والتجارب الحيّة يصبّها في قوالب من التأملات الهادئة المركزة، وينسق هذا الخليط المضطرب من الشهوات والرغبات والعواطف والميول والتأثرات والأحداث الروحية في صورة منظمة رائعة تكوّن مذهباً من أعظم المذاهب التي حاولت أن ترفع نقاب «المايا» عن سر الوجود. ومن هذا المنطلق، آمن شوبنهاور بأن النفس المطلقة، أو الذات العارفة هي دائمة، وهي والواقع المطلق سواء، ولكننا بسبب جهلنا بطبيعتنا الحقّة، نخطىء أنفسنا فنحسبها فرداً مركباً، متغيراً، يحيا في عالم قوامه العديد من الموضوعات المتغيّرة التي تخضع لمبدأ العلة الكافية. وبعد أن نوحد أنفسنا مع نفس دائمة ومتغيّرة، نسعى إلى الإشباع في عالم الموضوعات والرغبات المتغيّرة وعلى الدوام لا

يُكلّل سعينا بالنجاح، لأن السعي بكامله مضلّل بصورة جذرية[5].

وبالرغم من أن بحثه «العالم كإرادة وتمثل» دليل ناصع على نبوغ شوبنهاور وعبقريته، فقد تجاهله القراء عند صدوره بين دفتي كتاب. وظلّت نسخه مكدسة في المخازن فاضطر الناشر بعد مضي ستة عشر عاماً أن يبيعه كورق تالف. ومع هذا استطاع شوبنهاور بفضله أن يحصل على وظيفة محاضر في جامعة برلين. وعند وفاته أصبح هذا الفيلسوف المجهول ناراً على علم، يكاد الناس أن يقدّسوا أفكاره[6].

هـ ـ تمرّده على الأنظمة

كان من طبيعة شوبنهاور التمرد كأعنف ما يكون التمرّد؛ عنيداً كأصلب ما يكون العناد، ومثل هذه الطبيعة لا تعرف التفاني في الأشخاص، بالغة ما بلغت عظمتهم، لأن التمرّد عنده كان تمرداً على الناس أكثر ما يكون تمرداً في داخل مملكة الفكر، كما هي الحال بالنسبة إلى فريدريك نيتشه. مثلاً: تمرد شوبنهاور تمرد مرّ بارد شكوكي سلبي، بينما تمرد نيتشه تمرد حار إيجابي. الأول لا يتفق معه التفاني والتعلّق

---

(5) المصدر نفسه، ص 30.

(6) ملحدون محدثون معاصرون، د. رمسيس عوض، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت 1998.

بالأشخاص. أما الثاني فيتفانى ويتعلّق، ولكن لينكر بعد قليل ويثور؛ـ في الأول مرارة وغيظ، وفي الثاني حدّة وعنف. الأول ثابت، والثاني متقلب متناقض يميل إلى التنوع والاختلاف.

ولكن شوبنهاور وضع لنفسه مبدأ لم يحد عنه مرّة واحدة، هو أن لا يقول شيئاً إلا إذا كان لديه ما يقوله وعلى النحو الذي يود أن يقوله. فاستطاع عن هذا الطريق أن يحرّر البدن أيضاً لا الروح فحسب كما لاحظ نيتشه.

فقد كان شوبنهاور حرّاً كأوسع ما تكون الحرية إزاء السلطات الثلاث: (الكنيسة والسياسة والجامعة) فلم يحفل بالسياسة على وجه الإطلاق؛ بل ظل دائماً نصير النظام؛ ولهذا أبغض الثورة التي قامت في ألمانيا العام 1848 لأن فيها إخلالاً بالنظام؛ وبلغ من كراهيته للثائرين أن ساعد الجنود النمساويين على إخماد الثورة، وجعل الجزء الأكبر من ثروته التي تركها من نصيب جرحى هؤلاء الجنود. ويشير الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه عن شوبنهاور، أن هذا الفيلسوف يرى أن اهتمام الدولة بالفلسفة خطر على الفلسفة، ما بعده خطر، وما يسمونه «حماية الدولة» للفلسفة هو في الواقع حكم على الفلسفة بالإعدام؛ لأن الفيلسوف سيصير حينئذ عبداً من عبيد الدولة يأتمر بأمرها، ويفكر لحسابها، وعلى هذا النحو الذي تهواه، فيجعل الدولة فوق الحق، أي يقضي على كل فلسفة. كما أن الدولة مصدر ثبات؛ وأبغض

شيء لديها التغيّر والصيرورة، فستكون إذاً عدوّة عنيدة لكل جدّة في الفكر وكل خلق وإبداع. وفي هذا المجال يقول نيتشه: «إن الفيلسوف الذي يرضى لنفسه أن يكون فيلسوف الدولة يجب أن يرضى لنفسه أيضاً أن ينظر إليه باعتبار أنه أنكر على نفسه حق البحث في الحقيقة كلها وبكل ما تحتوي من أسرار». ومن مُنطلق موقفه من الدولة، شن شوبنهاور حملة عنيفة على الفلسفة الجامعية، وأساتذة الفلسفة في الجامعة بحيث أن الجامعة منشأة الدولة، فتضطر الفلسفة إذاً إلى الخضوع لما تفرضه عليها الدولة، ولما هو سائد ورسمي فيها. فعلى فيلسوف الجامعة أن يؤمن بالمعتقدات السائدة وأن يحاول تبعاً لهذا أن يوفّق بين هذه المعتقدات وبين ما يؤدي إليه تفكيره الحر من نتائج. وسيرى نفسه مضطراً حينئذٍ إلى أن يختار واحداً من اثنين: بين الأخذ بما يفرض عليه من معتقدات فيبقى في الجامعة، وبين أن يفكر تفكيراً حراً مطلقاً من كل قيد فيكون جزاؤه الخروج منها، فإن أخذ بالأول فلن يكون بعد فيلسوفاً، إذ لا قيمة فلسفية لمن لا يفكر إلا حسب الأوضاع والتقاليد، وإن أخذ بالثاني كان ذلك مشروطاً بعدم البقاء في الجامعة ومهما يكن فالمبدأ الذي يستخلص من كلتا الحالتين هو أنه لا يمكن للمرء أن يجمع في نفسه بين الفلسفة الحقة وبين التدريس في الجامعة. ولهذا حمل شوبنهاور على هيغل الذي جمع في صدره كل هذه القيود، قيود الدولة والكنيسة والجامعة، فاختنق أو كاد

يختنق تحت نيرها الشديد الذي لا يرحم. وكان صوت حرية الفكر خافتاً.

هـ ـ شوبنهاور ونيتشه

بدأ نيتشه تلميذاً لشوبنهاور، فتشاءم مثله، ورأى أن الحياة تعاقب ألم وضجر، نتألم إذا ما افتقرنا إلى شيء ما، ونضجر إذا ما حصلنا على ما إليه افتقرنا، ناقم على الحياة إلى هازج لها. إرادة الاقتدار طبيعة الحي، والمزيد من القدرة هدف الإنسان، والسعي لتحقيق هذا الهدف يلقى العقبات والألم، فالألم كاللذة طريق الإرادة إلى القدرة، وفي كل حياة تكمن إرادة الألم. وبدأ نيتشه تلمذته على شوبنهاور العام 1865 عندما طالع نيتشه كتاب شوبنهاور «العالم كإرادة وتمثل» فوجد فيه كما قال «مرآة طالعت فيها العالم والحياة، بل وطبيعة نفسي مرسومة في جلال سحيق». وأضاف: «إنه يبدو لي أن شوبنهاور كان يخاطبني أنا. لقد أحست فيه شعوره المتحمّس وخيّل إلي أني أشهده ماثلاً أمامي في كل سطر كأنما يناديني نداء صارخاً أن أنهض لإنكاره وتفنيده». ولا شك أن نيتشه تأثر بتشاؤم شوبنهاور وبنظرته القاتمة للحياة. ومن ثم فقد كان محقاً عندما اعتبر نفسه خليفة لشوبنهاور خاصة لأنه ورث عنه فكرة الإرادة. كما رحب نيتشه بتمجيد الغريزة. ثم ما لبث نيتشه أن انقلب على أستاذه وشن عليه حملة نقدية

قاسية، بحيث أن شوبنهاور يرفض الحياة لأنها ألم، وهو لا يريد أن يتألم. أما نيتشه فيرضى عن الحياة رغم آلامها، بل ومن أجل آلامها، ويؤثرها على الموت، وهو لا يريدها مرَّة، بل مرات غير متناهية. وحسب رأي نيتشه إن المتشائم يريد الخلاص من الحياة، وينفر من العودة إليها. أما القائل بالعودة الأبدية، فيحب الحياة، ويحب عودتها، بل يحب عودات لا نهاية لعددها، وإن كبّده ذلك الآلام وانتهى بالموت. شوبنهاور يؤثر العدم على الوجود، والقائل بالعودة الأبدية متفائل يؤثر الوجود على العدم، ويرضى بالعودة إلى حياته نفسها عودات لا تنتهي.

ز ـ موهبته ومصادر فلسفته

اعتمد شوبنهاور على مصادر عدّة في بناء عمارته الفلسفية، وتكريس مذهبه الفلسفي. فالخطوط العريضة والمضامين الفكرية الأساسية لفلسفته التي تضمنها كتابه الرئيسي «العالم كإرادة وتمثل» واضحة في عنوان الكتاب. والتي تعني:

1 ـ كلمة «عالم» لا تشير إلى عالمنا الأرضي أو العالم بمعناه المحدود، شوبنهاور يستخدم هذه الكلمة بمعنى أوسع، حيث تشير إلى الكون كله، أو إلى كل ما يوجد من إنسان وحيوان ونبات وجماد.

2 ـ مصطلح إرادة لا يشير إلى المفهوم العادي ـ

المألوف، إلى رغبة ملحة لا تهدأ، وقوة عمياء لا عاقلة أو اندفاع أعمى يحرّك كل شيء وبه يتحقق وجوده ويستمر في الحياة. ومن هنا كانت الإرادة عند شوبنهاور أساساً للاتجاه اللاعقلاني في فلسفته.

3 ـ أما تمثل، فتعني مثول الشيء في الوعي، فالتمثل عند شوبنهاور يسير في اتجاهين:

أ ـ الاتجاه الذي يكون فيه التمثل تابعاً لمبدأ العلّة الكافية، وهو منهج المعرفة العلمية.

ب ـ الاتجاه الذي يكون التمثل فيه مستقلاً ومتحرّراً من مبدأ العلة، وهو منهج الفن في رؤيته للأشياء.

والعالم يكون تمثلاً بهذين المعنيين.

العناصر التي تركت بصماتها وتأثيراتها في فلسفة شوبنهاور متعدّدة ومختلفة، ولكن ما إن اكتملت فلسفته حتى اتخذت صفاتها ومميزاتها مستقلة عن أصولها وجذورها، وأصبحت وحدة متكاملة قائمة بذاتها. ولكن المصادر الرئيسية التي أثرت في فلسفته، بقيت واضحة جلية، وهو بنفسه صرّح بوجود ثلاثة مصادر رئيسية شكلت منبعاً لفلسفته وهي: أفلاطون وعمانوئيل كانط والأوبانيشاد. ففي المقدمة تأتي فلسفة كانط، ثم أفلاطون، ثم الأوبانيشاد. ويوضح شوبنهاور أهمية هذه المصادر لفهم فلسفته بتأكيده «إن فلسفة كانط هي الفلسفة الوحيدة التي يفترض سلفاً وبطريقة مباشرة المعرفة التامة بها. أما إذا كان القارىء ـ بالإضافة إلى ذلك ـ قد

لبث في مدرسة أفلاطون الجليل، فإنه سوف يصبح معداً بشكل أفضل، إلى حدٍ كبير، كي يسمعني، وسوف يصبح حسّاساً لما أقول. ولو أنه حقاً، بالإضافة إلى هذا، كان نائلاً للفائدة التي تهبها الفيدا، والتي فتح المدخل إليها من خلال الأوبانيشاد، فإن هذا في نظري أعظم الميزات». اتخذ شوبنهاور نظريات معينة من فلسفتي أفلاطون وكانط كنقطة بداية له.

فالجانب الذي تأثر به، هو الجانب المشترك في كل من فلسفتي أفلاطون وكانط، والذي انتقل إلى شوبنهاور. والواقع أن هذا الجانب يمثل نقطة الانطلاق في فلسفتي أفلاطون وكانط. فالمشكلة التي أثارها كل منهما هي مشكلة واحدة شعر بها شوبنهاور بقوة بعدهما؛ فلقد فرّق أفلاطون بين عالم الحواس أو الأشياء وبين عالم المعقولات أو المثل، وظهرت هذه التفرقة عند كانط بين العالم كتمثل (العالم الظاهر) وبين العالم كإرادة (العالم كحقيقة). فعالم التمثل أو التمثلات عند أرثور شوبنهاور يناظر (عالم المحسوسات) عند أفلاطون و (عالم الظواهر) عند كانط، أما الإرادة فهي تناظر المثل عند أفلاطون، والشيء في ذاته عند كانط.

ح ـ شوبنهاور وكانط

بالنسبة إلى كانط، شوبنهاور فيلسوف نقدي يثير مشكلة

المعرفة قبل مشكلة الوجود، ولا شك أنه في هذا مدين إلى كانط. فقد أسس شوبنهاور موقفه العام من نظرية المعرفة على أساس من كانط، فهو في نظريته عن المعرفة قد سلّم بتحليل كانط للخبرة. ورأى أن مذهبه يفترض ضمناً الكتابات الرئيسية لكانط، تلك الكتابات التي يرى أنها عميقة الأثر. وفي هذا يعلن أنه قد بيّن في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «العالم كإرادة وتمثل» أن فلسفته مؤسسة على فلسفة كانط، وأنها لذلك تفترض، مسبقاً معرفة تامة بها. فتعاليم كانط تحدث في عقل كل فرد فهماً تغييراً أساسياً، يكون كبيراً إلى الحد الذي يمكن معه أن نعتبر هذا التغيير ميلاداً عقلياً جديداً.

كذلك اختلف شوبنهاور مع كانط في عدد من المقولات التي اختصرها إلى ثلاث مقولات، وفي هذا الصدد يقول باركر: إن الخطوط الرئيسية لمثالية كانط الترانستدنتالية قد قبلها شوبنهاور، ولكن مع تعديلات معينة، فقد استبعد شوبنهاور جدول المقولات الكانطية المتقن، واختصر مذهب الصور إلى ثلاث هي: المكان والزمان والعلية، هذا بالإضافة إلى الاتجاه اللاعقلاني وانحطاط شأن التصور ظهر مع شوبنهاور بشكل لا نجد له نظيراً عند كانط.

إن شوبنهاور يقرّر أن كانط قد خدع قرّاءه حينما راح يحدثهم عن إلزام مطلق وواجب غير مشروط. فإن هذا كله

إنما هو مجرّد تناقض في الحدود، لأن الإلزام لا يقوم إلا إذا كان وراءه وعد أو وعيد، يعني مكافآت أو عقوبات. فالإلزام في رأي شوبنهاور مشروط بالثواب والعقاب، وبالتالي فإنه مقيد أو مشروط، وليس مطلقاً أو قطعياً كما توهم كانط، ولو حذفنا فكرة «الجزاء» لاستحال «الإلزام» إلى لفظ أجوف لا معنى له، وهنا نرى الخلاف بين شوبنهاور وكانط حول مفهوم الأخلاق والواجب: فكانط أراد أن يخلع على الأخلاق صبغة أمرية مطلقة، واقتادته نزعته الصورية المتطرفة إلى القول بأن «بيت القصيد في أية فلسفة عملية، ليس هو أن نشرح أسباب ما يحدث بالفعل، بل أن نبسّط القوانين التي تحدد ما ينبغي أن يحدث، حتى ولو لم يحدث هذا الذي نحدّده يوماً ما على الإطلاق». وقد اعترض شوبنهاور على هذه العبارة الأخيرة فيقول إنه ما يدرينا أن هناك بالفعل قوانين لا بد من أن نُخضع لها كل أفعالنا؟ بل ما يدرينا أنه ما لم يحدث في يوم ما من الأيام لا بد من أن يحدث، أو هو بالضرورة مما ينبغي حتماً أن يكون؟ أليس من واجب عالم الأخلاق أن يفسِّر معطيات التجربة، بحيث يتناول ما هو كائن أو ما قد كان، محاولاً العمل على فهمه حق الفهم، بدلاً من الاقتصار على التشريع ووضع الأوامر وصياغة القواعد؟ بل إن كانط يفترض منذ البداية أن هناك قوانين أخلاقية خالصة، دون أن يضطلع بأي بحث تمهيدي

يبرّر لنا فيه هذه القضية التي تحتمل المناقشة. يقول كانط «إذا أردت ألا يسيء إليك الآخرون فلا تُسئ إليهم» وتبعاً لذلك فإن الأخلاق إنما تقوم في هذه الحالة على مبدأ حب الذات، ما دام احترامي لمبدئي الأخلاقي هو وحيد حرصي على ألا يصيبني أي أذى أخلاقي من جانب الآخرين. ثم يقول: «إن الشخص البشري غاية في ذاته لا مجرد واسطة أو وسيلة» وشوبنهاور يعلّق على هذا القول؛ «إن «الغاية هي دائماً وبالضرورة شيء مراد، بمعنى أنها لا توجد إلا بالقياس إلى «إرادة» تكون منها بمثابة «المقصد» أو «الغرض المباشر». ومن هنا فإنه لا معنى للحديث عن غاية في ذاتها. اللهم إلا إذا كان في وسعنا أن نتحدث عن «صديق في ذاته» أو «عدو في ذاته» الخ. وفضلاً عن ذلك، فإن شوبنهاور يرى أنه لا معنى للحديث عن «قيمة مطلقة» لأن لكل قيمة مقداراً نسبياً، ما دامت لا توجد أولاً إلا بالنسبة إلى شخص ما، كما أنها لا بد ثانياً من أن تقارن بقيمة شيء آخر. فالقيمة من جهة ترتبط بصاحبها، ومن جهة أخرى موضوع مفاضلة، بمعنى أنها ترتبط بأشياء أخرى. وبدون هاتين العلاقتين يفقد مفهوم «القيمة» كل ما له من معنى أو دلالة. ويخلص شوبنهاور إلى القول: «إن الحديث الطنان عن الإنسانية باعتبارها غاية في ذاتها إنما يعبر بكل بساطة عن القاعدة الأخلاقية القديمة التي كانت تقول: «لا تفكر في نفسك فقط، بل فكّر في الآخرين

أيضاً» ومع ذلك ألسنا نلاحظ فيما يقول شوبنهاور، أننا حين ندين المجرم فإننا نعامله قطعاً معاملة «الواسطة» أو «الوسيلة» ما دمنا نتخذ منه أداة ضرورية للمحافظة على حرمة القانون حتى أننا قد ننفّذ فيه حكم الإعدام، ليكون عبرة لغيره ممن قد تحدثهم نفوسهم بالخروج على القانون. حاول كانط عبر كتابيه «نقد العقل الخالص»، و «نقد العقل العملي» أن يخلع على الأخلاق صيغة أمرية مطلقة، وكيف اقتادته نزعته الصورية المتطرّفة إلى ما عبّر عنه سابقاً. ويؤكد شوبنهاور في نقده لكانط أن هذا الأخير يريد أن يجعل إرادة كل مخلوق عاقل حي التي تشرّع (بطريقة كلية عامة) قانون المخلوقات العاقلة الأخرى جميعها، وهو يقرر في هذا الصدد أن سمة النوعية الخاصة التي تميز الأمر القطعي (إنما هي) انعدام كل مصلحة لدى الإرادة التي تعمل بوازع من احترام الواجب. وهذا ما عبّر عنه كانط بقوله: «إن الإرادة التي تصدر القوانين الكلية، إنما تأمر بالأفعال، احتراماً للواجب، لا لأية مصلحة أخرى». ويشير شوبنهاور إلى تذكيره كانط بأنه ليس هناك «واجب» بالمعنى الفلسفي أو الأخلاقي، بل هناك «وصايا» نزلت لأول مرّة في تاريخ العهد القديم على موسى. ثم يتناول شوبنهاور المبدأ الأول الذي أراد كانط أن يطبقه على الأخلاق، كما طبقه على المعرفة، فيقول إن الخطأ الأصيل الذي وقع فيه كانط هو أنه ظن أن في وسعه تأسيس الأخلاق

كلها على أسس صورية أولية سابقة على التجربة. ويشبه شوبنهاور كانط بالطبيب الذي يتبجح بعلاج مرض ما من الأمراض بدواء معيّن، فيأبى إلا أن يستخدم هذا الدواء عينه لعلاج شتى الأمراض[7].

كذلك يأخذ شوبنهاور على كانط أنه اعتبر «العقل» بمثابة الماهية الجوهرية الباطنية للإنسان، في حين أن الطبيعة العاقلة للإنسان ـ من حيث هي ملكة المعرفة ـ لا تخرج عن كونها مجرّد شيء ثانوي يرتبط بالظواهر، ولا يستطيع أن يرقى إلى إدراك الأشياء في ذاتها. ويقول شوبنهاور «لو أمعن كانط النظر إلى باطن الوجود الإنساني لاستطاع أن يدرك أن الإرادة (لا العقل) هي نواة الوجود البشري الحقيقية، أو هي جوهره الميتافيزيقي الصحيح». وهنا لا بد من الإشارة إلى أن شوبنهاور نسي أن ما سمّاه هو باسم الإرادة لم يكن في نظر كانط سوى العقل العملي نفسه[8].

هكذا، نرى أن شوبنهاور يأخذ على كانط أنه قد أقام الأخلاق على دعائم لاهوتية صرفة. وحجته في هذا النقد أن كل المبادىء الميتافيزيقية التي استخلصها كانط من نقد العقل العملي موجودة منذ البداية في أساس الأخلاق الكانطية، ما

---

(7) نيتشه، نبي المتفوق، يوحنا قمبر، دار المشرق، بيروت 1986.

(8) كانط أو الفلسفة النقدية، د. زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، القاهرة 1963، ص 209 ـ 210.

دام الواجب في صميمه هو مجرّد مفهوم ديني يتضمن فكرة التزام المخلوق نحو الخالق.

أما بالنسبة إلى أفلاطون، فإن تأثيره بارز في نظرية شوبنهاور عن الفن. ولا يعني هذا أنه تأثر بنظرية الفن عند أفلاطون، إنما تأثير أفلاطون قد انتقل عن طريق نظرية «المُثُل» فقد استعار من أفلاطون هذه النظرية، ولكنه وظفها في نظريته عن الفن، حتى أصبحت المثل تعبّر عن درجات تجسّد الإرادة. في عصر شوبنهاور كان هناك ميل عند الرومانسيين الألمان في «الهجرة الروحية» إلى الشرق، وقد بدت هذه الظاهرة أولاً عند الشعراء والكتاب، ثم انتقلت إلى الفلاسفة من ذوي النزعة الرومانسية، وشوبنهاور هو أهم فيلسوف تأثر بها، والواقع أن صلته بالفكر الهندي القديم تجاوزت طابع التأثر إلى طابع الامتزاج. وقد انتقل تأثير الفكر الهندي القديم وخاصة البوذية إليه عن طريق الفيدا والأوبانيشاد والتي عكف على دراستهما بينما كان يعد لإنجاز مؤلفه الرئيسي[9].

فأثناء إقامة شوبنهاور في هامبورغ وقع تحت تأثير مجموعة من الرومانسيين وعلى رأسهم نوفاليس وهوفمان، أخذ عنهم الإعجاب الشديد بالإغريق وازدراء المسيحية، وأيضاً تأثر بالرومانسية الفيلسوف فريدريك شليجل الذي ثبت فيه إعجابه

(9) ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، مصدر سابق ص 37 ـ 38.

العميق بالفلسفة الهندية. إن أصحاب النزعة الرومانسية قد وجدوا في الشرق ملاذاً عذباً لأحلامهم في اللانهائي، وفي حكمة الهند صدى قوياً لما يشيع في نفوسهم من نزعات؛ من شعور بفناء الوجود، ونشدان الخلاص عن طريق التصوف والزهد، وامتلاء بعاطفة التشاؤم وبأن الوجود وهم زائل. فقاموا بحركة اتجهت صوب الهند في أول الأمر، وكان رائدها فريدريك شليجل الذي قال: «علينا أن نبحث في الشرق عن كل عنصر رومنسي»[10]، لأنه رأى في حكمة الهند أسمى تحقيق للمثل الأعلى الذي تنشده الحركة الرومانسية. فالقضاء على الذات الموجودة في المسيحية على أسمى صورها الروحية، والنزعة المادية المغالية الموجودة في دين اليونانيين، يجتمعان في صورتهما الأولى في وطنهما الأول، ألا وهو الهند.

وبهذه النزعة الرومانسية تأثر شوبنهاور إلى حدٍ كبير بحكمة الهند. وهو نفسه قد اعترف بهذا التأثير، فصرّح بأنه يدين للأوبانيشاد بفلسفته إلى جانب كانط وأفلاطون. ونحن نرى في الواقع تشابهاً بين الصورة التي عرضها لنا شوبنهاور عن الوجود وتلك النظرة التي نجدها عند بوذا. فبوذا يقول إننا لا نعرف غير الظاهر. والظواهر ترتبط فيما بينها وبين البعض على أساس قوانين يسميها شوبنهاور «سلسلة العلل»؛ فكل

(10) شوبنهاور، بدوي، مصدر سابق.

ظاهرة حادثة بالضرورة عن أخرى سابقتها، وكل ما يحدث مصدره إرادة الحياة التي لا يوجد بدونها شيء. وسترى أن هذه الأفكار هي الرئيسية في فلسفة شوبنهاور، ومدى تأثره ببوذا في الأخلاق. وخير ما يوصف به هذا التأثر وقد جاء على لسان الدكتور عبد الرحمن بدوي «هو أنه كان تأثراً استمد شوبنهاور منه التوكيد العاطفي والسلوى الوجدانية الخالصة، كما يلذ للفيلسوف أن يوشّي كلامه ببيت الشعر أو آية من كتاب مقدس. فجاء تأثير هذه الحكمة فيه تأثير وَشْي وتزيين لا تأثير برهان وتبيين».

الفصل الثاني

العالم: إرادة وتمثل

1 ـ العلة وأنواعها

إن العلم الموضوعي وقف على الظاهرة وحدها، وإنه لا سبيل لنا إلى معرفة الشيء في ذاته، وإذا كانت الفلسفة النظرية هي التي تحدد الذات، يعني أنها تعيّن طبيعتها وتبيّن قوانينها، فإن الفلسفة العملية هي التي تحقق هذه الذات، أي أنها تنقلها من مجال الفكر إلى مجال الفعل. ومعنى هذا أن الفلسفة النظرية هي «علم ما هو كائن» أو علم الطبيعة، في حين أن الفلسفة العملية هي «علم ما ينبغي أن يكون» أو «علم الحرية»[1].

وقد عالج شوبنهاور في كتابه «الجذر الرباعي لمبدأ العلّة

(1) كانط والفلسفة النقدية، ترجمة: زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، القاهرة، ص 18.

الكافية» المشكلة القديمة للأنواع المختلفة للضرورة في العالم، فأرسطو وأفلاطون وليبنتز قد عالجوا الموضوع نفسه، ولكن لن يكون غريباً أن نلاحظ أن نظرية شوبنهاور كانت كانطية إلى حد ما. لقد ذهب شوبنهاور في كتابه «الجذر الرباعي. . .» إلى أن عالم التجربة هو عالم الظواهر وهو أيضاً عالم التمثلات، فهو العالم الذي يكون موضوعاً بالنسبة إلى الذات العارفة. العالم هو تمثيلي ـ بهذه العبارة بدأ شوبنهاور كتابه الرئيسي «العالم كإرادة وتمثل» والمقصود بها أن يعرف الإنسان «ليس شمساً ولا أرضاً ولكنه يعرف فقط عيناً ترى شمساً ويداً تحس أرضاً، وأن العالم الذي يحيط به إنما يوجد كتمثل فحسب، أعني أنه يوجد فقط بالنسبة إلى شيء آخر هو الوعي الذي يكون بمثابة الشخص نفسه». ومعنى ذلك أن العالم هو ما يبدو لنا، وأن وجوده متوقف علينا، أي على الذات التي تقوم بإدراكه.

رأى شوبنهاور أن هذه الحقيقة قبلية سابقة على كل حقيقة أخرى، لأنها بمثابة التعبير عن الصورة الأعم لكل خبرة ممكنة يمكن تصوّرها؛ فهي صورة أعم من الزمان والمكان والعلّية، لأنهم جميعاً يفترضونها مسبقاً. ويقول شوبنهاور «ليست هناك حقيقة أكثر من هذه الحقيقة يقيناً واستقلالاً عن كل الحقائق الأخرى، وأقل منها احتياجاً إلى البرهان، ألا وهي أن كل ما يوجد فلأجل المعرفة، ولذا، فإن هذا العالم

كله هو فقط موضوع بالنسبة إلى ذات أو هو إدراك مدرك أو باختصار تمثل».

ووجد شوبنهاور عند أفلاطون مذهب «الصور» أو «المثل» فأُعجب به كل الإعجاب حتى كاد أن يجد فيه ما يستغني به إلى حد غير قليل عن مذهب كانط. فإننا نجده يزداد تأثراً بمذهب الصور حتى ينتهي في هذا العهد عينه؛ السابق مباشرة على وضعه فلسفته في صيغتها النهائية في كتابه الرئيسي «العالم كإرادة وتمثل» إلى القول بأن الصور أو المثال عند أفلاطون هي بعينها الشيء في ذاته عند كانط. ولِمَ لا، وهما يتفقان في الصفات المميزة، ونعني بها، أنهما عاريان عن الزمان والمكان، خارجان عن التعدّد، لا يخضعان للتغيير، وليس ثمة مجال للتحدث بالنسبة إليهما عن بدء أو نهاية. لكنه لم يستمر على هذا القول بأن «الصور» هي «الشيء في ذاته» طويلاً، بل أضاف إليهما سريعاً «الإرادة» بوصفها هي أيضاً «الشيء في ذاته». فالإرادة والصورة والشيء في ذاته كلها بمعنى واحد. لكن كان عليه أن يحدد الصلة بين الصورة والإرادة بطريقة أدق وأعمق. فقال إن الواقع هو الشيء في ذاته عند كانط، والصورة عند أفلاطون ليسا شيئاً واحداً بالدقة، وإنما هما متشابهان كل التشابه ولا يختلفان إلا في شيء من التحديد البسيط. أما الإرادة فهي بالدقة الشيء في ذاته الذي قال بوجوده كانط، وأنكر مع ذلك إمكان إدراكه. فما الصلة إذاً بين الإرادة وبين الصورة؟ إن

الصورة هي أول مظهر موضوعي للإرادة، أعني أنها التحقق الموضوعي الأول للإرادة بوصفها الشيء في ذاته. والذي اضطر شوبنهاور إلى هذا التعديل في النظرة إلى الصورة هو أنه وجد الصور متعدّدة، فليست هناك صورة واحدة، بل هناك صور عدّة بقدر الأشياء الموجودة؛ وهذا التعدّد في الصور قد اضطر أفلاطون نفسه إلى القول به، وإن كانت فكرة الوحدة تحدثه بصمت ملح بوجوب إنكار هذا التعدّد. فلكي نحتفظ بالمبدأ الأول إذاً بوحدته، لا بد لنا من أن نضع مكان الصور كمبدأ أول شيئاً آخر يصلح أن يكون واحداً. وبحث شوبنهاور عن هذا الشيء فوجده متحققاً في الإرادة. فقال عنها «إنها هي الشيء في ذاته، أما الصورة فإنها التحقق الموضوعي الأول للإرادة»[2]. ولهذا نجد شوبنهاور يطنب في الثناء على كانط، ويعد أعظم مآثره تلك التفرقة التي وضعها بين الظاهر وبين الشيء في ذاته. لكنه لم يفعل ذلك كي يأخذ بما قاله كانط بحذافيره، بل لكي يعطي لهذه التفرقة كل معناها ويهبها كل ما تحتمله من حدّة.

الظاهر يخضع لمبدأ العلّة الكافية، وهذا المبدأ له شكول أربعة: مبدأ التغيّر والصيرورة، لأنه أهمها في نظر شوبنهاور، ومن هنا كرّس له كثيراً من التدقيق والنظر. وأكد أن الظواهر مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً حتى أن كل شيء يتعيّن

(2) شوبنهاور، عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ص 65 ـ 66.

بشيء آخر، وكل ظاهرة تسبقها علة أو ظاهرة هي السبب في حدوثها.

وللعملية أنواع ثلاثة: علّية لا عضوية، وعلية عضوية، وعلية حيوانية إنسانية. الأولى هي العلية بالمعنى الضيّق، والثانية هي المهيّج أو المؤثر، والثالثة هي الباعث. وتمتاز العلية في الحالة الأولى بالتناسب بين العلة والمعلول في الدرجة، يعني أن العلة في حالة الأشياء اللاعضوية من آلية وفيزيائية وكيميائية تنتج من الأثر بقدر ما فيها، فيحدث في العلة من التغيير بقدر ما في المعلول مما تحدثه هي، ولذا يمكن قياس درجة التأثير على درجة المؤثر. وبهذا تختلف العلة وقوتها في حالة العلية العضوية لا يتناسب ومقدار المعلول وقوته، ولا يمكن قياسه به، وإنما تؤدي قوة العلّة إذا كبرت إلى القضاء على المعلول أو التأثير الذي يمكن أن ينتج، ومن كلتا العليتين تتميز العلية الحيوانية الانسانية. ففي هذه العلة أي الحالة الأخيرة لا حاجة إلى التماس بين العلة والمعلول من أجل إنتاج الأثر. لكن، وعلى الرغم من هذا الاختلاف بين أنواع العلة، فإنها تشترك جميعاً في الجبرية العليّة المطلقة. فالسلوك الإنساني خاضع لعلية دقيقة محكمة ضرورية بالطريقة عينها التي يخضع لها الحجر في تحركه. أي أن شوبنهاور ينكر حرية الإرادة كل الإنكار، وينكر الاختيار لأنه يرفض الإمكانية، أي إمكان وجود الإنسان في وضع يجد نفسه فيه مخيراً بين فعلين مختلفين، وهذا كله لأن

قانون العلية يسود كل شيء في الوجود بمنتهى الدقة والإحكام. والعلية في نسيجها هي المادة، لأن المادة جوهرها الفعل، ويعدّد شوبنهاور خواص المادة على أساس قبلي خالص، في مقابل خواص الزمان والمكان، وهي تتشابه تمام التشابه، وأهم هذه الخواص أنها أولاً واحدة، فليس ثمة غير مادة واحدة، وما المواد الجزئية غير حالات مختلفة لتلك المادة الواحدة التي يطلق عليها اسم الجوهر، ولهذا فلا شيء يمنع من تحوّل المواد أيّاً ما كان تباعدها، بعضها عن بعض، فلا شيء يدل قبلياً على أن المادة الواحدة التي هي اليوم، رصاص، لا يمكن أن تكون غداً ذهباً، لأن هذه أحوال المادة الواحدة فحسب، والأحوال قابلة لأن تتغيّر وتتعاقب على الموضوع الواحد، وهو هنا المادة، فالاختلاف بين المواد إذاً اختلاف بالأعراض لا بالجوهر، وتلك خاصيتها الثانية. ولها خاصية ثالثة، وهي أنه ليس من الممكن تصور عدمها، وكل ما نستطيع تصوره هو انعدام شكولها وكيفياتها، أعني أعراضها فحسب. ومع ذلك فإن من الممكن تجريدها في الذهن، بعكس الزمان والمكان، أعني أنه ليس في استطاعتنا تجريد الزمان والمكان في الفكر. وفي استطاعتنا أيضاً أن نتصور الزمان والمكان بدون المادة. وتفصيل ذلك أن الزمان والمكان أعلى درجة من العيان القبلي من المادة، ولا يمكن بالفكر تجريدهما، أما المادة فإنها إذا اتخذت صورة الزمان والمكان، فإن الفكر لا يمكنه

تجريدها، أي تصورها معدومة. وكل ما يستطيعه أن يتصورها متنقلة في المكان، أو متتابعة في الزمان، لكن قبل اتخاذها صورة الزمكانية يستطيع الفكر تجريدها. وخاصية رابعة، هي أن المادة ثابتة، بمعنى أنها لا تزيد ولا تنقص، وفي هذا بقاؤها ولا تخضع بالتالي للكون والفساد، وإنما فيها يتم الكون والفساد. وهذا أحد القانونين الرئيسيّين اللذين تخضع لهما المادة، ويسمّى قانون «بقاء المادة»[3].

إذا أمعنا النظر في فكرة المادة هذه، وجدنا أولاً أن شوبنهاور كان مثالياً، متطرفاً في مثاليته، حينما جعل المادة من صنع العقل بوصفها صورة قبلية من صوره، بل وصورته الوحيدة بوصفها العلية. فكان هذا أقرب ما يكون إلى المثالية عند فيخته، ومن قبل عند بركلي حينما قضى على المادة. يقول شوبنهاور في كتابه «العالم كإرادة وتمثل» إن المادة من صنع العقل، ولا وجود لها إلا في الامتثال. أما الطور الذي ينتهي بظهور الجزء الثاني من الكتاب عام 1844 وهو الطور الذي يمتاز خصوصاً بسيطرة فكرة الإرادة باعتبارها الشيء في ذاته على فكر، فقد كان ذا ميل إلى المادية، وإن بقي إلى حد كبير مثالياً مع ذلك. ولذا نراه في الطور الأول يؤكد دائماً أن المادة من امتثال الذات، بينما نراه على العكس من ذلك في الطور الثاني. يقول عن المادة إنها مظهر من مظاهر

(3) المصدر نفسه، ص 86.

الإرادة، أي مظهر الشيء في ذاته. فلها بالتالي من الاستقلالية بالوجود ما للشيء في ذاته أو بدرجة أقل. ولكن لها وجوداً قائماً بنفسه على كل حال إلى حدٍ كبير.

وحمل شوبنهاور بعنف على هندسة إقليدس. فإن إقليدس يضع مكان البنية العيانية البنية المنطقية التصوّرية في هندسته. ومثله في ذلك، على حد تعبير شوبنهاور، مثل من يقطع رجليه ليسير متوكئاً على عكازه. ذلك أننا نشاهد في براهين إقليدس أنها تقنع العقل، ولكن دون أن تنيره، يعني أننا نعترف بالضرورة بأن ما يبرهن عليه إقليدس هو كما يبرهن عليه، ولكننا لا نتبين لماذا كانت الحال كذلك. ولهذا «يشعر الإنسان، بعد كثير من براهين إقليدس، بشيء من القلق الذي يشعر به بعد مشاهدة ألاعيب الشعوذة، وبراهينه تشبه في الواقع هذه الألاعيب إلى حد عجيب، فتكاد الحقيقة عنده أن تدخل دائماً من الباب السري الصغير».

2 ـ العالم إرادة وتمثّل

إن كتاب شوبنهاور العالم كإرادة وتمثل ليس مجرّد سرد أفكار وآراء قديمة، ولكنه بناء شامخ متماسك من الآراء الأصيلة، والبيان الواضح، ولا يخلو من الجمال على الرغم من عنف أسلوبه، إنه كتاب سيكون حاضراً ومستقبلاً مصدراً أو مورداً لعشرات الكتب. ولقد أشار شوبنهاور إلى كتابه هذا

في مقال له تحت عنوان «حكمة الحياة» قال فيه بحرقة وأسى «إن كتاباً مثل هذا أشبه بمرآة، إذا نظر إليها حمار، فلا ترجو أن يرى فيها ملاكاً». وأكد أنه كلما كان الكاتب أو الفيلسوف عبقرياً ويكتب للأجيال القادمة، أو بعبارة أوضح للإنسانية بوجه عام، كان غريباً بالنسبة إلى معاصريه الذين يعيش بينهم، لأن كتابه ليس موجهاً لهم وحدهم، بل يخاطبهم كجزء من الإنسانية عامة. لذلك سيكون هذا الكتاب خالياً من الصبغة المحلية التي تستهويهم وتسترضيهم وتنال قبولهم.

إن شوبنهاور في كتابه هذا، وفي سائر كتبه انطلق في تحليله للعالم من تقسيمه إلى عالمين. عالم التمثلات وعالم الإرادة، وهو في ذلك قد تابع أفلاطون وكانط، فأفلاطون قسّم أيضاً العالم إلى عالم الحواس وهو عالم التغيّر والصيرورة، وعالم المثل وهو عالم الثبات والحقيقة. وجاء كانط ليقسم العالم بالمثل إلى عالم الظواهر وهو ما نعرفه في حدود إمكاننا العقلي. وعالم الأشياء في ذاتها، وهو يمثل حقيقة هذه الظواهر والأشياء، القسم الأول عند أفلاطون وكانط وشوبنهاور هو واحد، أو يكون متطابقاً، فعالم الحواس عند أفلاطون وعالم الظواهر عند كانط، وعالم التمثلات عند شوبنهاور، ليست ثلاثة أنواع مختلفة من العوالم، ولكن في معناها الباطني تبدو كعالم واحد. والحقيقة أن بين موقف أفلاطون العام وموقف كانط نوعاً من

التشابه والوحدة من حيث المضمون، فخلاصة موقف كانط هي أن صور الزمان والمكان والعلية لا تنتمي إلى الشيء في ذاته، ولكنها تنتمي فقط إلى وجوده الظاهري، لأنها ليست سوى الصور الخاصة بأشكال معرفتنا، ومن ثم فإن معرفتنا هي معرفة الظواهر لا الشيء في ذاته، أي أنها معرفة بالكثرة والصيرورة التي تكون ممكنة من خلال هذه الصور أو الشروط للمعرفة، وخلاصة موقف أفلاطون هي، أن أشياء هذا العالم التي ندركها بحواسنا ليس لها وجود حقيقي، فهي تصير دائماً ولا تبقى أبداً، فوجودها وجود نسبي، ومن ثم ليست موضوعاً لمعرفة صادقة.

ومعرفة المثل هي بالضرورة معرفة حدسية وليست مجرّدة. إذ يتعيّن على العبقري أن يعاين المثل التي تنطوي تحتها الأشياء الحاضرة تحت ناظريه، وشيء من الخيال، وهو ضروري للعبقرية، يستطيع أن يكمل سلسلة الحوادث والظروف التي أفضت بالعبقري إلى المثل، وغالباً ما تكون الأشياء الواقعية نماذج مشوّهة للمثل التي تتحقق فيها، ولكن الفنان لا يراها كما صنعتها الطبيعة، ولكن كما يجب أن تكون، ولا يقتصر الخيال على هذا المجهود الكمي، ولكنه يتناول الكيف أيضاً. وهنا لا بد من الاعتراض على شوبنهاور، فإذا كان التأمل الجمالي فعلاً من أفعال العقل، فكيف يمكن أن يكون خارج الزمان والمكان والعلية؟ والعقل بغير شكوله لا يعود عقلاً، إنه حينئذٍ يكون الإرادة، والعقل

ليس غير ملكة مشتقة، فإذا اختفت، ماذا يتبقى؟ يبقى الشيء في ذاته أو الإرادة. فإن ما يزيد من الصعوبة هو أن شوبنهاور يردد بلا انقطاع أن الفن تجاوز وتحرر وقتي من ربقة الإرادة. (وهذا ما سنتناوله في فصل لاحق). ولكن شوبنهاور قد ساعده على ذلك بما في مصطلحه الفلسفي من إهمال واضطراب. يقول شوبنهاور «إن المعرفة التي بها نصل إلى المثل تختلف في نوعها اختلافاً كلياً عن المعرفة العقلية التي تخضع لشكول مبدأ العلة الكافية. وهنا نجد أن التعارض بين الذهن والعقل هو التعارض بين المعرفة العيانية والمعرفة المجرّدة، أو بين العيان والتصور. وشوبنهاور يطنب في إطراء العيان، بحيث أن العيان بحسب تعبيره ليس الينبوع لكل معرفة فحسب، بل هو المعرفة نفسها إلى أعلى درجة؛ فهو وحده المعرفة الصادقة بغير شرط، الظاهرة الجديرة وحدها باسم المعرفة، لأنها وحدها التي تجعلنا نبصر حقاً، وهي وحدها يتمثلها الإنسان وتنفذ فيه بأسره، فيستطيع أن يسميها معرفته هو حقاً. أما التصورات فعلى العكس من ذلك تنمو بطريقة مصطنعة لأنها مجرّدة، ولا تنفذ في الإنسان كله. ويشبّه شوبنهاور التصورات بالأوراق المصرفية التي لا قيمة لها إذا لم يكن في خزانة المصرف رصيد لها يغطي قيمتها الحقيقية، ويمكن أن يستبدل بها في أي وقت، ويشبّه العيانات بهذا الرصيد. ثم يشبهها بالموزاييك والرسوم على اللوحات، فالتصورات مثل الموزاييك، فيه تحديد دقيق

للخطوط والحدود بين الأحجار المركب منها، لكن لا يوجد فيه انتقال مستمر واتصال بين الألوان؛ بينما العيانات كالرسوم على اللوحات، فيها انتقال دقيق بين تدرجات الألوان؛ وهي من أجل ذلك حيّة، لأن نسيج الحياة متصل، أما الموزاييك والتصورات فمتحجرة، لأنها تفصل فصلاً غير عضوي بين الأجزاء المركبة.

إن براعة الكاتب في قدرته على التعبير عن فكره بالصور الحية والمقارنات التجسيمية التي تنبع كلها من مصدر واحد هو العيان. ومهمة الفن والفلسفة هي تنمية التصوّر المجرّد بواسطة الصور المحسوسة، وجعل التصورات والأفكار تثري بالعيانات، والحكمة والعبقرية تتلخص كل منهما في التفكير قدر الإمكان بالعيان لا بالتصور لأن «الحكمة بالمعنى الصحيح هي شيء عياني لا مجرّد. وليست مجموعة القضايا أو الأفكار التي هي نتيجة لبحوث الآخرين أو للتأملات المجرّدة الخالصة التي يحملها المرء في رأسه معدّة من قبل؛ إنما هي بكل بساطة النحو الذي يتمثل عليه العالم في الذهن».

المعرفة العيانية إذاً أعلى شأناً من المعرفة المجرّدة، ولذا انطبعت بطابعها الدرجة العليا التي يستطيع الإنسان الوصول إليها في المعرفة، ونعني بها معرفة الصور الأفلاطونية أو المثل. البدن إذاً هو الإرادة منظوراً إليه من باطن، والإرادة بدورها هي البدن منظوراً إليها من الخارج، ولهذا فإن كل

حركة للبدن هي حركة الإرادة والعكس بالعكس. فإن الإرادة والبدن سيان، أو شيء واحد، له مظهران؛ مظهر مباشر هو الإرادة، ومظهر غير مباشر هو البدن. وفعل الإرادة هو بعينه فعل الجسم أي أن الإرادة والفعل واحد. والإرادة هي جوهر الإنسان، ففيها يجد الإنسان بالتأمل الباطن المباشر الجوهر الباطن الحقيقي للإنسان، والذي لا يمكن أن يفنى؛ وهي البذرة الحقيقية الوجودية في الإنسان، هي، في كلمة واحدة «الشيء في ذاته»[4].

إن الشعور بالذات والمعرفة الذاتية «معرفة»، وكل معرفة كما رأينا تقتضي بالضرورة وجود ذات وموضوع، ذات تعرف، وموضوع للمعرفة؛ فلا بد أن يوجد إذاً في الإنسان ذات عارفة وموضوع للمعرفة مختلف عن الذات؛ أما الشعور الذي يكون عقلاً فحسب، فمستحيل، والذات العارفة قد عرفناها، أما موضوع المعرفة فهو «الإرادة»؛ من مشيئة وعزم ورغبة ورجاء ورهبة ويأس وبغض وحب، وعلى العموم كل ما ينتج عنه لذة أو ألم. لأن اللذة هي ما يوافق الإرادة ويلائمها، والألم هو ما يعارض الإرادة ويحول دون تحقيق مقصدها وموضوعها. فمعرفة الإنسان لذاته ونفسه ليست من ذلك النوع الذي يستحيل معه الوصول إلى الشيء في ذاته، وإنما هي أعلى درجة من درجات المعرفة.

---

(4) شوبنهاور، عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص 186.

يقول شوبنهاور «علينا أن نبحث في الإرادة عن المعلوم الوحيد القابل لأن يكون المفتاح لأية معرفة أخرى، ومنها يبدأ الطريق الوحيد الضيق الذي يمكن أن يفضي بنا إلى الحقيقة. ومن أجل هذا، يجب أن نبدأ من ذواتنا لأجل إدراك الطبيعة وفهمها لا العكس، فلا يجب أن ننشد معرفتنا لأنفسنا في معرفة الطبيعة»[5].

لو استطعنا أن ندرك كل الظواهر بطريقة مباشرة، لرأينا أنها كلها مثل ما تبدو الإرادة لنا، أعني أن سرّ كل ظاهرة يماثل الإرادة فينا، فبالمماثلة نستطيع أن نقول إن الإرادة هي الجوهر الباطن لكل شيء، وهي الشيء في ذاته. وهي الجوهر الخالد غير القابل للفناء عند الإنسان، ومبدأ الحياة فيه، فبأي معنى فهم شوبنهاور هذه الإرادة التي يبدو لنا من هذه النعوت أنها تختلف عما نفهمه عادة من مدلول هذا اللفظ؟ نحن نفهم الإرادة أنها قوة نفسية تأتمر بالعقل وتصدر في أفعالها عن بواعث يمليها العقل بأحكامه، ولكن هذه الإرادة غير عاقلة، أو قل، إن العقل ثانوي بالنسبة إليها.

في وسعنا التوسع في معنى الإرادة لدرجة أن نضيفها إلى كل موجود، فالقوة التي ينمو النبات ويزكو، ويتبلور المعدن، والتي توجه الإبرة الممغنطة صوب الشمال، والتي بها تتجاذب الأجسام وتتنافر أو تتجه إلى مركز الأرض في

---

(5) المصدر نفسه، ص 188 ـ 189.

الجاذبية، هذه القوة هي الإرادة وقد تحققت في مظاهر متعدّدة. يقول شوبنهاور «كل القوى المؤثرة في الطبيعة تُرَد إلى قوة واحدة، أن تعرف الواحد في الظواهر المتعدّدة. والمختلف في المتشابهات ذلك شرط للتفلسف، كما قال أفلاطون مراراً»، ولقد اعتاد الناس حتى الآن، أن يردوا فكرة الإرادة إلى فكرة القوة. أما شوبنهاور فعلى العكس من هذا فهو عد قول قوة طبيعية إرادة، ولا يحسبن المرء أن هذا من باب الجدل اللفظي الصرف؛ بل هو على العكس مهم إلى الغاية، لأن فكرة القوة تقوم على أساس المعرفة العيانية للعالم الموضوعي كغيرها من الأفكار. أعني أنها تقوم على الظاهرة والامتثال، ومن هنا نشأت وهي منتزعة من ميدان تسوده العلل والمعلولات، وتمثل ما هو أعظم جوهرية من العلّة، والنقطة التي يقف عندها التفسير، أما فكرة الإرادة فعلى العكس من هذا فهي الفكرة الوحيدة، من بين جميع الأفكار، التي لا تستمد أصولها من الظاهرة ولا من الامتثال العياني الصرف، ولكنها تصور من باطنه، من ضمير كل إنسان وشعوره، حيث يتعرّف كلٌّ ذاته كفرد بطريقة مباشرة، بلا شكل، بل بلا شكل الذات والموضوع، لأن العارف وموضوع المعرفة هنا واحد، فإذا كنا نرد فكرة القوة إلى فكرة الإرادة، فإننا بهذا إنما نرد المجهول إلى شيء معلوم بدرجة أكبر جداً. نردّه إلى الشيء الوحيد المعروف مباشرة، مما من شأنه أن يزيد دائرة معرفتنا، أما إذا فعلنا العكس،

قمنا برد فكرة الإرادة إلى فكرة القوة، فإننا نفقد حينئذٍ المعرفة المباشرة الوحيدة لدينا عن العالم، وندعها تفنى في فكرة مجرّدة منتزعة من الظواهر، لا نستطيع بواسطتها أن نتعداها إلى ما وراءها، أي إلى الشيء في ذاته، والحق أن الإرادة هي الأولية، والعقل ثانوي، هو الظاهرة، ظاهرة صرفة، وهي وحدها الشيء في ذاته؛ هي الجوهر العرضي؛ هي ميتافيزيقية، وهو فيزيائي.

وحسب رأي كانط فإن كل ما ندركه بطريقة عيانية إنما ندركه وفقاً للصور الكامنة في ملكتنا الحدسية أو (العيانية) وبالتالي فإننا لا ندرك الأشياء في ذاتها، بل ندرك الظواهر وحدها، ونحن ندركها على طريقتنا الخاصة في الإدراك الحسي. وحسب نظرية كانط فإن ارتباط التصورات أو الامتثالات فيما بينها، وبين بعضها على أساس قانون العلية هو المميز بين الحياة والحلم. ولكن هذا المعيار أيضاً ليس بأسعد حظاً من غيره، لأن تفاصيل الحلم تتسلسل هي الأخرى تبعاً لمبدأ العلية في مختلف صوره، ولا ينقطع هذا التسلسل إلا بين حلم وحياة أو بين حلم وآخر. فكل ما يمكن أن يقال إذاً عن هذا المعيار هو أن لدينا حلمين أحدهما طويل وهو الحياة والآخر قصير وهو حلم الوسن، وليس بين الإثنين اتصال مستمر يسير على قانون العلية. هذا رد شوبنهاور على قول كانط. ولو امتدت به السن لكي يشاهد تطور علم النفس الخاص يسير على قانون العلية.

يشاهد تطور علم النفس الخاص باللاشعور، لأكد هذا القول أكثر فأكثر، فلم يفرّق حتى ولا بين الحلم القصير والحلم الطويل، لأن الواحد في الواقع استمرار للآخر، وما الوعي إلا مظهر عرضي زائل لا يفرق بالدقة بين هذين النوعين من الحلم، فكل شيء إذاً حلم.

ويقدّم شوبنهاور حجة أخرى في رده على كانط وهي أنه لو سلمنا جدلاً بصحة المعيار الذي قال به كانط، فإن من الصعب جداً استخدامه، إن لم يكن من المستحيل لأننا لا نستطيع إلا بجهد شاق، بل لا نستطيع إطلاقاً أن نتتبع التسلسل العلّي حلقة فحلقة بين كل حادث يمر في الحياة الواقعية وبين اللحظة الحاضرة، ولو أننا لا نقول عنه مع ذلك إنه حلم لهذا السبب. ولهذا فإننا لا نستخدم هذا المعيار في الحياة العادية للتمييز بين الحلم والحقيقة؛ وإنما الوسيلة الوحيدة هنا هي المعيار التجريبي الصرف، معيار اليقظة.

إن «العالم من امتثالي». فقد تبين لنا من هذا التحليل الأول لمعناه أن كل موجود خارجي مردّه في الواقع إلى الذات. ومن هنا كان مذهب شوبنهاور في المعرفة مذهب الذاتية، ذلك لأنه لما كان العالم من امتثالي، فليس في استطاعة المرء إذاً أن يدرك العالم كما هو، إن كان هناك عالم خارج العالم الممتثل؛ وإن كان في وسعه، فكل ذلك لا بد أن يتم من خلال جهازنا العقلي؛ وبحسب طبيعة هذا

الجهاز ستكون طبيعة هذه الصورة التي نحصلها عن هذا العالم الخارجي المزعوم. وهذا ما أوضحه كانط أيضاً حين قال: «... إن بين الأشياء وبيننا يوجد العقل دائماً وباستمرار، ولهذا لا يمكن إدراكها بحسب ما عساها تكون عليه في ذاتها». ولكن إذا كان غرض «النقد الكانطي» هو بيان استحالة قيام الميتافيزيقا التقليدية، بسبب عجز العقل البشري عن تجاوز عالم الظواهر، فهل نقول مع بعض المفسّرين من أمثال شوبنهاور بأن كانط هو مجرّد «هيوم» غير منطقي مع نفسه، ما دام كل جهده قد انحصر في إقامة أخلاق مؤقتة سبق له أن هدم كل أسسها الميتافيزيقية بنقده لمبادئها النظرية في كتابه «نقد العقل الخالص» هذا ما نجد أنفسنا مضطرين إلى الإجابة عنه بالنفي. العالم إذاً من امتثالي، وبالتالي أستطيع أن أستنتج كل قوانين العالم من الذات. لكن، قبل هذا، هل الامتثال يجري على القوانين، والموضوعات تخضع لقواعد عامة ثابتة، وبعبارة أخرى هل العالم يسير على نظام؟ شوبنهاور يؤكد هذا وينظر إليه على أنه حقيقة واضحة لدرجة أنه لم يضع لنفسه هذا السؤال بطريقة واضحة، بل جعله مصادرة أولى أو بالأحرى بديهية. ثمة قانون واحد هو المسيطر على الفكر والوجود معاً، وهذا القانون هو قانون أو مبدأ «العلّة الكافية». فهل امتثالاتنا مرتبة فيما بينها على نحو يجعل الواحد منها مرتبطاً بالآخر، ولا شيء منها يقوم مستقلاً بنفسه أو منفصلاً عن غيره. وبعد

تصنيفنا لكل هذه الموضوعات أو الامتثالات، نرتفع بطريقة قبلية إلى أصول هذه المبادىء، وهي الملكات العقلية التي تخضع لها الموضوعات وتستمد منها المبادىء.

فإذا اتبعنا هذا المنهج، وصلنا إلى أربعة أنواع من الامتثالات أو الموضوعات:

التأثيرات الحسّية؛ والتصورات، والعيانات المجرّدة (الزمان والمكان، وأخيراً المشيئات. أما التأثيرات الحسّية فيناظرها مبدأ الصيرورة) أو المبدأ الفيزيائي، أي العلّية بالمعنى العادي. والتصورات يناظرها (مبدأ المعرفة) أو المبدأ المنطقي، أي القوانين المنطقية للذهن، والعيانات المجرّدة يناظرها (مبدأ الوجود) أو المبدأ الرياضي، أي الزمانية والمكانية. والمشيئات يناظرها (مبدأ الفعل) أو المبدأ الأخلاقي، أي الباعث. فمبدأ الصيرورة له ملكة الذهن، ومبدأ المعرفة له ملكة العقل، ومبدأ الوجود له ملكة الحساسية، ومبدأ الفعل له ملكة الحس الباطن أو الوعي الذاتي. لكن حذار أن نعدّ هذه المبادىء مستقلة، إنما هي شكول مختلفة لمبدأ واحد هو مبدأ «العلة الكافية». ولهذا لا يسميها شوبنهاور باسم المبادىء الأربعة بل يقول عنها «الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية».

يقوم مذهب كانط النقدي في جوهره على أساس التمييز بين الظاهرة وبين الشيء في ذاته. ويستمد أصوله من نقد لوك

ومثالية بركلي ووضعية هيوم. وخلاصة هذا المذهب أن من الواجب أن نميز بين موضوعات المعرفة بين ثلاثة أشياء:

1 ـ الكيفيات الثانوية، وهي تقوم على أعضاء الحس الفردي لدينا وعلى معرفة موضعنا في المكان.

2 ـ الكيفيات الأولية، وهي موضوعية مشتركة بين جميع الناس، لأنها تقوم على تركيب العقل الإنساني نفسه، لا على أعضاء الحس الفردية أو وضعنا في المكان.

3 ـ الشيء في ذاته، وهو مستقل عن العقل الإنساني. وبالتالي خارج نطاقه، فلا يستطيع إدراكه.

وتتفق الكيفيات الثانوية والكيفيات الأولية في أنها معاً لا تدل على الأشياء في ذاتها، بل على الأشياء كما تظهر لنا، ولهذا فإنها تكوّن مجموعة واحدة هي «الظاهرة» أو «الظاهر» في مقابل «الشيء في ذاته» أو «الواقع»، لأن الكيفيات بنوعيها ليست مستقلة عن العقل الذي يعرفها، بل خاضعة له «نسبية» إليه، وما فرقنا بين الكيفيات، إلا على أساس أن الكيفيات الثانوية لا وجود لها إلا حين الإدراك، بينما الكيفيات الأولية صفات ثابتة لموضوعات التجربة. وفي كتابه «نقد العقل الخالص» يقول كانط: «إن كل معرفة إنسانية تبدأ بتأثير الموضوعات الخارجية على الحواس، وبفضل هذا التأثير تتم المعرفة للعقل». فجاء شوبنهاور ووضع مشكلة «الشيء في ذاته» وضعاً جديداً، فيه، أخذ بالنقد الذي وجّه إليها، وفيه أيضاً أخذ بالفكرة ذاتها من حيث المبدأ، مع

تغيير حاسم في المفهوم. وأخضع فعلاً فكرة «الشيء في ذاته» عند كانط لنقد عنيف منذ اللحظة الأولى. يقول شوبنهاور في مذكراته عن سنة 1812 ـ 1813:

«إن فكرة الشيء في ذاته» عند كانط هي نقطة الضعف البارزة في مذهبه، ويعجب في أن كانط لم يحلل بدقة مضمون هذه الفكرة. وإلا لتبيّن له وشيكاً أننا إذا انتزعنا من الوجود امتثاله، أعني ما تدركه الحواس، لما بقي منه شيء». ثم يردّد شوبنهاور نقد أستاذه «شولتسه» فيقول: «إنه لا يفهم كيف أن كانط بعد أن قرّر صراحة أن استعمال المقولات يجب ألا يتعدى نطاق التجربة، يتحدث مع ذلك عن الشيء في ذاته بوصفه علّة الظاهرة».

وتحت عنوان «نقد فلسفة كانط» يقول: «إن كانط لم يخضع فكرة الشيء في ذاته لتحليل مفصّل دقيق، وإنما يقول بها على أساس هذا البرهان، وهو أن التجربة، أي العالم المرئي، لا بد أن تكون له علّة معقولة، لا هي بالتجريبية ولا هي بالمستمدة من التجربة. وهو يستخدم هذا البرهان بعد أن قرّر من قبل مراراً أن تطبيق المقولات، وبالتالي مقولة العلية، مقصور على التجربة الممكنة؛ وأن هذه المقولات ما هي إلا صور صرفة للذهن تنحصر كل مهمتها في ترتيب ظواهر العالم المحسوس؛ أما وراء هذا العالم فلا مجال لاستخدامها». إن كانط قد أخطأ في عدّه الشيء في ذاته موضوعاً، لأن كل موضوع يجب أن يكون في زمان ومكان،

وخاضعاً لقانون العلّية، بينما هو أي شوبنهاور يرى أن الشيء في ذاته خارج المكان والزمان والعلية. لكن معنى هذا أن الشيء في ذاته لا وجود له على الإطلاق؛ وإنما معناه أن هذا ليس طريق الوصول إلى القول بوجود الشيء في ذاته. فالقول به قول صادق، لكن البرهان الذي ساقه كانط للتدليل على وجوده غير صحيح ولا مؤدّ إلى المطلوب على وجه منطقي سليم؛ أي أن النتيجة صادقة ولكن المقدمات كاذبة. وقد تنتج نتائج صادقة عن مقدمات كاذبة، وإنما السبيل القويم إلى إثبات وجوده وتحديد ماهيته يكون بالطريق المباشر، طريق العيان حيث هو، أعني في الإرادة، التي تظهر مباشرة لكل إنسان على هيئة الأساس في ذاته لكل وجود جوهري.

إن شوبنهاور ينكر على كانط مذهبه في تقسيم وظائف ملكات النفس، وهو التقسيم الذي يقوم على أساس أن الامتثال من شأن الحساسية، بينما الذهن مهمته التفكير فحسب، فلا يستطيع الإدراك الحسي كما أن الحواس لا تقدر على التفكير، ولهذا، لا بد أن تأتي ملكة أخرى بعد ذلك تنظم هذا الخليط الغامض المضطرب في الآثار الحسية فتحيله إلى موضوعات متميزة محدّدة. ويصرخ شوبنهاور متعجباً «يجب أن تكون لعنة الآلهة أجمعين قد صبت علينا حتى نتصور أن هذا العالم المدرك، الموجود في الخارج، كما هو، والذي يملأ المكان بأبعاده الثلاثة، ويتحرك تبعاً

لمسيرة الزمان، هذا المسير القاسي الجبار، وينظمه في كل خطواته قانون العلّية الذي لا يحتمل شذوذاً عنه وانحرافاً. ولا نخضع في هذا كله إلا لقوانين لا نستطيع صياغتها قبل كل تجربة تتعلق بها، أقول يجب أنْ تكون كذلك حتى نتصور أن هذا العالم الواقعي الموضوعي المستغني عن معونتنا يحدث له أن يدخل، بمجرد تأثير بسيط على الحواس، في رأسنا حيث يبدأ وجوداً ثانياً كوجوده في الخارج». وإنما يتم الامتثال لهذا العالم الخارجي - نسبياً - بواسطة الفعل الذي به يربط الذهن بين المدلولات الباطنة الزمانية وبين عللها الخارجية المكانية، أو بعبارة أخرى، هذا العالم الممتثل ينشأ بواسطة الفعل الذي به يجمع الذهن بين الزمان والمكان في مركب واحد. أي كل امتثال لا بد له كي يتم من استخدام قانون العلية ومبدأ العلّة الكافية. فكل امتثال ذهني وتلك وظيفة الذهن الوحيدة، أعني معرفة الصلة بين العلة والمعلول. وهذا الذهن واحد عند الحيوان والنبات، وله عندهما وظيفة واحدة، هي إدراك العلية، أي الانتقال من العلة إلى المعلول، أو من المعلول إلى العلة. ومع هذا فإن له درجات عدّة لا تبلغ الحصر، حتى نكاد أن نجد درجة متساوية في الوضوح والمدى عند ذهنين اثنين. من هنا نرى شوبنهاور يحمل على كانط حملة شعواء ساخراً من نظريته في المقولات التي يقول فيها «إن المقولات اثنتا عشرة مقولة، وقد كانت من قبل عشراً عند أرسطو، أول واضع للوحة في

المقولات». فنقد شوبنهاور يركّز على أن هذا الجهاز المعقد في المقولات الكانطية الاثنتي عشرة، وبخاصة مقولة تبادل الأثر، إذ رأى فيها شناعة مخيفة شبيهة بشناعة اسبينوزا في قوله بالشيء أو الجوهر الذي هو بذاته علّة ذاته أو ما هو «علة ذاته».

إن الأساس أو المضمون النهائي لكل علم، لا يقوم على البراهين، ولا على ما يبرهن عليه ولكن على أساس البراهين غير المبرهن عليها، والتي يمكن أن تفهم في النهاية فقط من خلال الإدراك الحسي، كذلك، فإن أساس الحكمة الصادقة والرؤية الحقيقية لكل إنسان لا تقوم على التصورات والمعرفة العقلية المجردة، بل على ما يدرك إدراكاً حسياً، وعلى درجة الحدة والدقة والعمق الذي أدركه بها[6].

إن كل فرد شارك في شيء في ذاته واحد، هو مظهر موضوعي لتحققه، والمظهر الموضوعي متعدّد ومن هنا نتحدث عن الأفراد في صيغة الجمع، أما الشيء في ذاته فأخص خصائصه الوحدة. فإذا عدت من جديد تسأل عن هذا الشيء في ذاته، ما هو، فلن أسعفك بالجواب الآن، بل سأدعك تنتظر حتى يحدثنا شوبنهاور عن إرادة الحياة. فلنسلّم معه بأن «العالم امتثال». وهذه العبارة هي إحدى الدعامتين

---

(6) ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، سعيد محمد توفيق، مصدر سابق. ص 52 ـ 53.

القويتين اللتين يقوم عليهما كل مذهب شوبنهاور في الوجود، وفيها يلخص الجانب الفكري بأسره من نظرته في العالم، بينما الجانب الوجودي يلخصه قوله «إن العالم إرادة»، ولهذا جعلها نقطة البدء في فلسفته، وحجر الزاوية في بنائه المذهبي، بل في كل مذهب يمكن أن يقول به إنسان. ومن هنا، يردد هذه العبارة دائماً وكأنها النغمة السائدة في كل هذه السيمفونية الرائعة التي أسماها مذهبه في الوجود؛ ويتحدث عنها بلهجة تذكرنا بحديث ديكارت عن عبارته الشهيرة «أنا أفكر، فأنا إذاً موجود»، لهجة توكيدية قاطعة. فينعتها بأنها في وضوحها وفرضها نفسها على كل عقل كبديهيات إقليدس في الهندسة سواء بسواء، ولن يفهمها إنسان إلا ويؤمن بها[7]. ونقطة البداية في فلسفة شوبنهاور تنبع من داخل الفرد، أو من باطن الذات، والإرادة وحدها ولا شيء غيرها هي التي تمنح الفرد مفتاح وجوده الظاهري وتكشف له دلالته، وتشرف به على القوة الداخلية التي يتألف منها وجوده وأقواله وأفعاله[8].

إن لكل من الذات والمادة وجودها المستقل، واتحاداً من حيث أن هذا الازدواج لا يوجد إلا في الذهن الذي يحرّد،

---

(7) شوبنهاور، د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق. ص 71 ـ 72.

(8) الفرد في فلسفة شوبنهاور، فؤاد كامل، دار المعارف مصر، 1963. ص 7 ـ 8.

أما الاثنتان في الواقع فليستا غير جزءين ضروريين في كل يشملهما جميعاً ولا يوجد بدونهما، كما لا يوجدان هما بدونه. وهذا الكل هو الإرادة ذات المظهرين: المظهر الموضوعي وهو المادة، والمظهر الذاتي وهو الذات، وهذا ما أجمله شوبنهاور فقال: إن العالم باعتباره امتثالاً، العالم الموضوعي له إذاً قطبان: الذات العارفة المجردة البسيطة العارية عن صور معرفتها، ثم المادة الساذجة الخارجة من الشكول والكيفيات، وكلاهما غير قابل إطلاقاً لأن يدرك؛ الذات، لأنها الشيء الذي يدرك، والمادة لأنها بدون الشكول والكيفيات، لا يمكن أن تكون موضوعاً لعيان، ولكنهما معاً ذلك الشرطان الجوهريان لكل عيان تجريبي... وكلاهما ينتسبان إلى الظاهرة، لا إلى الشيء في ذاته؛ لكنهما المادة الأولية الضرورية لكل ظاهرة، وليس في الإمكان تحصيلهما في الذهن إلا بالتجريد، لأنهما لا يوجدان على صورة خالصة وفي ذاتها[9]. ذلك هو العالم الممتثل كما صوّره شوبنهاور في لوحة رائعة، أعني مثيرة للقلق والإعجاب. «لا أستطيع أن أرى شيئاً قد تم في حقل الفلسفة خلال الفترة التي انقضت بعد كانط حتى جاء شوبنهاور. وهو يؤمن بأن هذه الفكرة ـ العالم إرادة ـ هي الدائرة التي كان البحث يجري فيها تحت، اسم الفلسفة. وكان اكتشافها ـ في

---

(9) شوبنهاور، بدوي، مصدر سابق، ص 90.

نظر الملمين بالتاريخ ـ مستحيلاً استحالة اكتشاف حجر الفلسفة. وكل ما يريد تحقيقه هو إبراز فكرة واحدة، ومع ذلك، وبالرغم من كل ما بذل من جهد، فإنه وجد طريقاً أقصر من وضع كل كتابه «العالم كإرادة وتمثل» لإبراز هذه الفكرة.

المعرفة التي لدى شوبنهاور عن الإرادة فضلاً عن أنها مباشرة فهي أيضاً غير منفصلة عن المعرفة التي لديه عن جسمه، فهو لا يعرف إرادته بكليتها، ولا يعرفها في وحدتها، بل ولا يعرفها تماماً في ماهيتها، فهي لا تتبدى له إلا في أفعالها المنعزلة، ومن ثم في الزمان، وهي الصورة الظاهرية لجسمه، مثله، مثله مثل غيره من الأشياء. ومن ثم فإن جسمه هو شرط معرفته بإرادته، وهو لا يستطيع حقاً أن يتمثل إرادته دون جسمه.

وعن المعرفة التي تقوم في علاقة الفرد مع جسمه وحده يقول شوبنهاور: إن الإنسان يسعى جاهداً إلى تعميم هذا الاكتشاف وجعله شاملاً شمولاً مطلقاً بحيث يحتضن الكون كله بما فيه من جماد ونبات وحيوان... وحينما نقوم لتجريد هذه العلاقة الخاصة هذه المعرفة المزدوجة المتضادة لشيء واحد بعينه هو الجسم، لا يعود الجسم غير تمثل ككل التمثلات، وعلى الفرد العارف لكي يوجه نفسه أن يقبل أحد الافتراضين التاليين: إما أن ما يميز هذا التمثل الفريد هو أن يعرف منه وحده وفقاً لهذه العلاقة المزدوجة. وأن موضوع

هذا الحدس هو وحده الذي يدركه على هذه الصورة المزدوجة. وأخيراً إن التمييز يفسّر لا عن طريق الاختلاف بين هذا الموضوع من الموضوعات جميعاً، وإنما الاختلاف القائم بين علاقة معرفته لجميع الموضوعات الأخرى؛ أو يجب أن يعترف بأن هذا الموضوع يختلف اختلافاً جوهرياً عن الموضوعات الأخرى، وأنه وحده من بينها إرادة وتمثل في الوقت نفسه، وأن الموضوعات الأخرى ليست غير تمثلات فحسب، أي أشباح صرفة، وبالتالي إن الجسم هو الفرد الواحد الحقيقي في هذا العالم، أعني الظاهرة الوحيدة للإرادة، أو الموضوع المباشر الوحيد للذات[10]. ويتخذ شوبنهاور من المعرفة المزدوجة التي يتكشف لنا عنها جسمنا كأفراد مفتاحاً نستخدمه للنفاذ إلى ماهية الظواهر جميعاً، وموضوعات الطبيعة التي لا تعطي في شعورنا كما يعطي جسمنا الخاص، وبالتالي لا نستطيع أن نعرفها بطريقتين، ولكنها ليست إلا تمثلاتنا، وسنحكم عليها بطريق التمثيل بينها وبين جسمنا، وسنفترض أنها إذا كانت تشابهه بحسبانها تمثيلات من جهة، وأننا سنضيف إليها الوجود بوصفها تمثلات للذات من جهة أخرى، فيجب أن يكون الباقي بماهيته هو عين ما نسميه فينا الإرادة[11].

---

(10) العالم كإرادة وتمثل، شوبنهاور، جزء 1 ص: 106 ـ 108.

(11) المصدر نفسه، ص 109.

فبعد أن كانت الإرادة حقيقة يلمسها الفرد في نفسه، أصبح الفرد ظاهرة من ظواهر الإرادة، أي بعد أن كانت الإرادة في الفرد أصبح الفرد في الإرادة إن صح التعبير. فيقول شوبنهاور «... الدافع من وجهة نظر الطبع التجريبي تفسير كاف لأفعالي، ولكنني إذا تجرّدت من وجهة النظر هذه، وتساءلت لماذا أريد هذا الشيء دون ذلك على الإطلاق، لم يكن الجواب ممكناً، لأن ظاهرة الإرادة وحدها هي التي تخضع لمبدأ العلة، أما الإرادة نفسها فلا تخضع لمبدأ العلة، ولهذا السبب نستطيع أن نعدّها بلا أساس[12]. فمبدأ العلة الكافية بكل صوره لا ينطبق إلا على الظواهر والتمثلات فحسب، أي على ما يظهر من الإرادة لا على الإرادة نفسها التي تستحيل إلى شيء ظاهر، بيد أن شوبنهاور يقع في تناقض واضح في زعمه بأن كل تأثير يخضع له الجسم يؤثر مباشرة على الإرادة فنسميه لذة أو ألماً، إذ كيف تتأثر الإرادة وقد أكد من قبل أن الإرادة لا تخضع لمبدأ العلة الكافية؟ وإنما الظواهر وحدها هي التي تخضع لها. ونرى شوبنهاور يعرب عن رأيه بأنه على الرغم من أن كل فعل منعزل يفترض خلقاً محدداً، وأنه نتيجة ضرورية لدوافع معطاة، ورغم أن النمو والتغذية وجميع التحولات التي تتم في الجسم بالضرورة عن فعل علّة ما... على الرغم من هذا

(12) المصدر نفسه، ص 111.

كله فإن مجموع الأفعال وبالتالي، كل فعل منعزل وشروطه، والجسم نفسه الذي يحتويه، ومن ثم العلية التي تؤلفه والتي هو حد لها، هذا كله ليس شيئاً آخر غير ظاهرة للإرادة، والمرئي منها، وصفتها الموضوعية.

الإرادة بالمعنى الذي يريده شوبنهاور ليست الإرادة المعروفة، أي الإرادة المصحوبة بالمعرفة والتي تحدّدها الدوافع، أي الإرادة العاقلة، وإنما يجب أن نفصل في الفكر هذه الماهية الوشيجة لتلك الظاهرة التي نعرفها مباشرة، ثم ننقلها إلى ظواهر الإرادة الأخرى الأكثر تفاهة وغموضاً. وبذلك نصل إلى توسيع تصورها. فالإرادة حسب مذهب شوبنهاور كشيء في ذاته، تختلف كل الاختلاف عن ظاهرتها وهي مستقلة عن جميع الأشكال الظاهرية التي تنفذ فيها لكي تتحقق، وهي من ثم تتعلّق بموضوعيتها، وتكون غريبة عنها.

وعلى الرغم من أن الإرادة واحدة فإن ظواهرها لا نهائية في الزمان والمكان. وهنا يبدأ شوبنهاور بالتصريح تماماً بعد أن ثبت إقدام الإرادة بأن الفرد ليس هو الإرادة، وإنما هو ظاهرة من ظواهرها، ومنَ ثم فهو خاضع لشكل التمثل، أي مبدأ العلة، فيبلغ بذلك ما يريد من جعل الإرادة شيئاً عالياً على الفرد ولكنه متحقق فيه. وحاول أن يحدّد الصلة بين الإرادة وهي الشيء في ذاته وبين الظاهرة، أو بين العالم كإرادة والعالم كتمثل. والكثرة مشروطة بالزمان والمكان وهما مبدأ الفردية، وأنهما في الوقت نفسه من صور مبدأ

العلة الذي ينطبق أولياً على جميع معارفنا. فالإرادة أو الشيء في ذاته يختلف عن التمثل اختلافاً كلياً، فهي بالتالي خارجة على الزمان والمكان، ومنفصلة عن ظاهرتها، فلا تعرف الكثرة، فهي إذاً واحدة. فكما أن علاقة الجزء بالكل تنتسب إلى المكان، وليس لها أي معنى خارج هذا الشكل من أشكال العيان، فكذلك الأصغر والأكبر لا يتعلّقان إلا بالظاهرة أي بما هو مرئي وموضوعي للإرادة، فالاختلاف هنا اختلاف في درجة الموضوعية. فالإرادة تتمثل في النبات مثلاً في صورة أعلى من تمثلها في الجماد، وفي الحيوان أعلى من النبات وهذه الموضوعية لها درجات لا متناهية. والإرادة واحدة وهي تتحقق في شجرة البلوط كما تتحقق في غابة من أشجار البلوط، وهي تتحقق بأكملها في أحقر الأشياء، كما تتحقق في أعظمها، ودراسة ماهية شيء واحد بتعمق تكفي لكي نعرف ماهية الأشياء جميعاً.

هذه الدرجات المختلفة من موضوعية الإرادة التي تعبّر عن نفسها في كثرة لا متناهية من الأفراد وكأنها نماذج لها، أي صور خالدة للأشياء، هذه الصور لا تنطوي تحت الزمان والمكان، وهما ميدان الفرد وحده، وهذه الصور ثابتة لا تخضع للتغيير. فوجودها دائماً حاضر لا يعرف الصيرورة، بينما يولد الأفراد ثم يموتون. فهم في صيرورة دائمة. وهذه الدرجات ليست شيئاً آخر غير المثل الأفلاطونية بالمعنى الذي كان يفهمه أفلاطون تماماً، ولتقريب المثل الأفلاطونية

إلى الأرض قال شوبنهاور إنها ليست شيئاً آخر غير الأنواع المحدّدة، أو الصفات المميزة الثابتة الأصيلة لأفراد النوع الواحد، أو هي القوى العامة التي تتحقق وفقاً لقوانين الطبيعة. والشرط الضروري لكي تصبح المثل موضوعاً للمعرفة هو القضاء على الفردية في الذات العارفة.

تتحقق الفردية شيئاً فشيئاً كلما صعدنا في سلّم درجات الظواهر، حتى تصبح واضحة كل الوضوح في النوع الإنساني، فهنا يختلف فرد عن فرد آخر اختلافاً واضحاً، ويتخذ كل «شخصيته الخاصة» التي لا ينازعه في سماتها أحد. ونتبين هذا الاختلاف في الشكل الظاهري للجسم والوجه، فإن مثل هذا الاختلاف الواضح لا وجود له لدى الحيوانات، وإنما تسود فيه صفات الجنس وملامحه دون تفرقة أو تمييز، وكلما هبطنا في السلّم الحيواني اختفت السمات الفردية، وتلاشت في الصفات العامة للجنس، فما إن تعرف صفات أسرة حيوانية بعينها حتى نجدها متمثلة تماماً في أي فرد من أفرادها دون زيادة أو نقصان، بينما الأمر على عكس ذلك في النوع الإنساني إذ لا بد من دراسة كل فرد على حدة ولحسابه الخاص حتى نستطيع التنبؤ بسلوكه[13]. ويجب أن نعلم أن هذا النظام التنازلي الذي تتحقق فيه الإرادة ليس نظاماً سكونياً، وإنما هو نظام حركي.

---

(13) العالم كإرادة، شوبنهاور، المصدر نفسه، ص 135.

بمعنى أن ظواهر تصطرع فيما بينها، ومن هذا الصراع تتولد الظواهر جديدة لمثل أعلى من مثل الظواهر التي دار بينها الصراع.

هذا، ولا تستطيع الإرادة الكلية أن تتحقق في الكائنات المفردة إلا من خلال عالم النماذج الأصلية هذه أو عالم الصور. ولولا توسط بين الإرادة والظواهر، لما أمكن التحقق الوجودي للإرادة. والإرادة تميل بطبعها إلى التحقق موضوعياً، لأنه لا وجود لها إلا في هذا التحقق الموضوعي، ولأنها قوة مندفعة متعطشة إلى البقاء والحياة والوجود، وفي كلمة واحدة التحقق الموضوعي. وبواسطة الزمان والمكان تظهر الصور في مظاهر متعدّدة، والنظام الذي تسير عليه هذه المظاهر في اتخاذ شكول هذا التعدد يحدّده بالدقة قانون العلية. وكل هذه القوى الطبيعية مظاهر للإرادة، وكل ما يجري من أحداث في الطبيعة اللاعضوية هو أيضاً مظاهر للإرادة.

وكان شوبنهاور قد رأى أن المثل الأفلاطونية والشيء في ذاته عند كانط أشبه بطريقين يفضيان إلى غاية واحدة. فكانط يؤكد أن الشيء في ذاته، ليس المكان والزمان والعلية من صفات الشيء في ذاته، ولكنها لا تنتسب إلا إلى ظاهرته باعتبارها أشكالاً للمعرفة، ولكن حيثما أن كل كثرة، وكل بداية ونهاية لا تكون إلا بالزمان والمكان والعلية، فينتج عن ذلك أن الكثرة والبداية والنهاية تتعلق بالظاهرة لا بالشيء في

ذاته على الإطلاق. ولما كانت معرفتنا مشروطة بهذه الأشكال، والتجربة كلها ليست غير علاقة بالظاهرة لا بالشيء في ذاته فإننا لا نستطيع أن نطبق القوانين تطبيقاً مشروعاً على الشيء في ذاته. وهذا النقد يشمل ذاتنا نفسها. فنحن لا ندركها إلا في ظاهرتها، لا في حقيقتها التي يمكن أن تنطوي عليها في ذاتها[14].

وحسب مذهب أفلاطون فإن الأشياء، في هذا العالم، كما تدركها حواسنا، ليس لها أي وجود حقيقي، فهي تصير دائماً، ولا تكون أبداً، وليس لها وجود غير وجود نسبي، فهي لا توجد إلا في علاقاتها المتبادلة، وبهذه العلاقات، وبهذا نستطيع بحق أن نسمي وجودها كله لاوجوداً؛ ومن ثم فهي ليست موضوعاً للمعرفة بالمعنى الصحيح، إذ ليس لنا أن نعرف، بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة إلا ما هو في ذاته ولذاته، وما يبقى دائماً هو نفسه بدلاً من الأشياء المحسوسة التي لا تكون إلا موضوعاً للظن متخذة من الحواس مناسبة لها. وطالما أغلقنا على أنفسنا داخل الإدراك الحسي وحده، فنحن نشبه قوماً جالسين في كهف مظلم مصفّدين بالأغلال بحيث لا يستطيعون أن يديروا رؤوسهم، فلا يرون شيئاً، وإنما يلاحظون على الجدار المواجه لهم ـ وفي ضوء نار تشتعل خلفهم، ظلال أشياء الحقيقة التي تسعى بينهم وبين

(14) المصدر نفسه، ص 175.

النار ـ ومن ثم فإنهم لا يرون أنفسهم إلا في صور ظلالهم الساقطة على الجدار، وتتألف حكمتهم في التنبؤ ـ وفقاً للتجربة ـ بالنظام الذي تتابع عليه الظلال. بيد أن الشيء الوحيد الذي يمكن أن نطلق عليه اسم الوجود الحقيقي لأنه حاضر دائماً ولا يصير أو ينتهي أبداً هو الأشياء الحقيقية التي تعكسها هذه الظلال. هذه الأشياء الحقيقية تمثل المثل الخالدة والصور الأولى للأشياء كلها. وهي لا تقبل الكثرة بتاتاً وكل منها وفقاً لماهيته فريد من نوعه علماً بأنها بعينها النموذج الذي ليست الأشياء المماثلة والجزئية العابرة غير نسخة منه أو ظل، وهي لا تحتمل أيضاً بدءاً أو نهاية لأنها تملك الوجود الحقيقي وهي لا تصير أو تنتهي كنسخها العابرة، وهاتان الصفتان السلبيتان تفضيان بنا حتماً إلى افتراض أن الزمان والمكان والعلية ليست لها من وجهة نظر المثل أية دلالة أو قيمة ولا وجود لها بالنسبة إليها إطلاقاً. فالمثل إذاً هي التي يمكن أن تكون موضوعاً لمعرفة صحيحة ما دام موضوع مثل هذه المعرفة لا يمكن أن يكون إلا ما له وجود في كل زمان ومن كل وجهات النظر (أي في ذاته) لا ما يوجد أو لا يوجد وفقاً لوجهة النظر التي ننظر إليه منها.

إن شوبنهاور لا يرى ثمة اختلافاً بين الفكرتين لدى كل من أفلاطون وكانط، فالمثل الأفلاطونية يمكن أن تصير موضوعاً فهي تخضع لشكل «الذات ـ الموضوع»، بينما الشيء في ذاته لدى كانط لا يخضع حتى لهذا الشكل من

أشكال المعرفة، وهذه نقطة الضعف في مذهب كانط، كما سبق وأشرنا.

3 ـ العقل والإرادة

في الحقيقة لا يستخدم شوبنهاور الإرادة في معناها المألوف، أي الإرادة التي تسبقها الدوافع، وتصحبها المعرفة، ويعقبها العقل، كلا، فليست الإرادة عند شوبنهاور هي إرادة فيخته أو نيتشه العاقلة، بل هي عنده لا عاقلة عمياء، كما أشرنا في مكان سابق، ولا هي إرادة كانط الخيّرة، فالإرادة عنده هي منبع الشرّ في العالم، وليست الإرادة عنده هي القوة، فإنها لا تعرّف بالقوة، لأن مفهوم القوة يندرج تحت مفهوم الإرادة، فكل قوة إرادة لا العكس. وليست الإرادة عند شوبنهاور هي إرادة الاعتقاد التي نادى بها جيمس من بعده، فإن الاعتقاد والفكر والعقل هي أمور تتبع الإرادة، ولا تكون الإرادة تابعة لها.

قد يكون هناك تشابه بين فكرة شوبنهاور عن الإرادة وبين فكرة الكاتب الصوفي «بوهمه» الذي يشير إليه شوبنهاور مراراً. فعلى الرغم من أن اتجاه كل منهما والنتائج التي انتهيا إليها مختلفة بشكل واضح، فإن بوهمه قد نظر إلى النشاط الكوني والأولي الذي يتجلّى في النباتات والجبال والحيوان والإنسان، على أنه إرادة قوية تدركها الرؤية

الصوفية عندما تكون سجينة في الموضوعات المادية، حتى أن بوهمه قد نظر إلى العقل على أنه يمثل ما هو أنثوي في الطبيعة، بينما الإرادة تمثل ما هو ذكري وهو المجاز الذي استعاره شوبنهاور، وهذا يتناقض مع الفكر التوحيدي الذي ينظر إلى العقل على أنه يمثل ما هو ذكري والنفس تمثل ما هو أنثوي، ويُطلق عليها اسم حواء، لأنها تحتوي المعرفة التي يسكبها العقل فيها[15].

فجوهر المعرفة، معرفة الأشياء هو الانتقال من الجهل، وهو الحالة التي تكون فيها الذات منفصلة عن الموضوع إلى المعرفة. وبما أن الذات جوهر فريد ووعي ينتمي إليها كخاصية، فإنها لا تعتمد في وجودها على الوعي، فالواقع سيكون التحرر المطلق أو الحرية تحرراً كذلك من الوعي. والسبب في هذا أن الوعي يُنظر إليه باعتباره وعياً بشيء أو آخر، ولكن ذلك يفترض، بصورة مسبقة ثنائية بين الذات والموضوع، وعندما تكون هناك ثنائية، فإن هناك معاناة محتملة أو عبودية، ذلك أن الذات يمكن أن يقيدها الموضوع وأن تتعرض للمعاناة، ولكن للقضاء على المعاناة والعبودية لا بد من القضاء على الثنائية[16]. ولكن تنوع الأشياء في

(15) المصدر نفسه، 176.

(16) الفكر الشرقي القديم، جون كولر، ت، كامل يوسف حسين، الكويت 1995.

هذا العالم وتعدّدها ليس إلا مظهراً خدّاعاً يخفي الواقع الموحد، الذي يكمن في قرار هذه الأشياء، وأن الواقع الكامن هو واقع الإرادة وليس العقل.

ومن منظور مذهب شوبنهاور، نخطىء إذا ظننا أن العقل هو المحرك للإنسان، فوراء العقل إرادة شعورية ولاشعورية كاسحة تجرف العقل في طريقها. هذه الإرادة الكاسحة تسخّر العقل وغيره من أدوات لخدمتها وهي جوهر الإنسان، بل قد تكون جوهر الجماد ولعلها وهذا أكيد «الشيء في ذاته». يسعى الفلاسفة إلى إماطة اللثام عنه. يتضح لنا أن تشاؤم شوبنهاور من تصويره الحياة بأنها صراع لا يهدأ وقتال متواصل[17].

إن الكثرة والتنوع والصراع وكل ما نلمسه في عالم الظواهر ما هو إلا إحالة موضوعية للإرادة، أما الإرادة نفسها كشيء في ذاته فلا يمكن أن تخضع لكثرة أو الاختلاف وإن تنوع المثل «الأفلاطونية» أي درجات التحقق الموضوعي، والأفراد جميعاً الذين ينتسبون إلى كل من هذه المثل، والصراع بين الصور والمادة، هذا كله لا يتعلّق بالإرادة، وإنما هو الشكل أو الصورة التي تتحقق عليها، وليس له بالتالي سوى علاقة غير مباشرة بها، وهي أشبه في هذه

(17) ملحدون محدثون معاصرون، رمسيس عوض، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت.

العلاقة بالفانوس السحري الذي يعرض علينا آلاف الصور وإن تكن الشعلة التي يضيء منها واحدة. فالإرادة تتحقق في كل ظاهرة من الظواهر دون أن يمس جوهرها لأنها وحدها الشيء في ذاته، وما عداها ظواهر. وبعبارة واحدة إن كل ما يتمثل لنا في هذا العالم إنما يتعلّق بموضوعية الإرادة لا بالإرادة نفسها. فالإرادة وحدة لا تنقسم، وهي توجد متكاملة في كل ظاهرة على حدة، وإن اختلفت دركات تحققها في المثل، ولتبسيط الأمر على الفكر، نستطيع اعتبار المثل المختلفة أفعالاً منعزلة وبسيطة في ذاتها للإرادة، بيد أن الأفراد بدورهم ما هم إلا تحقيق للمثل أو لهذه الأفعال في الزمان والمكان وبالكثرة. ومن ثم فإن فعل الإرادة وهو المثال، يحتفظ بوحدته حتى في أدنى درجات موضوعيته. وهذه الوحدة لم تكن لتستطيع معرفتها دون اختلاف درجاتها، فليست الوحدة معنى دون التنوع الذي نستخلصها منه[18].

يتضح هذا في الإنسان أبلغ وضوح، فلكل فرد طبعه التجريبي وسماته الخاصة به إلى درجة قد يختفي معها الطبع النوعي اختفاء تاماً. والطبع النوعي إذاً طبعان طبع معقول وطبع تجريبي، وهذا الاختلاف يكاد يكون معلوماً في النبات؛ ظاهراً بعض الظهور في الحيوان، واضحاً كل الوضوح في الإنسان، ما سبب هذا الاختلاف؟ إنه العقل،

---

(18) المصدر نفسه، ص 160.

والعقل وحده الذي يستطيع به الإنسان أن يخفي رغباته الحقيقية وأن يُقنع نفسه بحيث لا تظهر ماهيته الأصلية ـ وهي الإرادة ـ إلا في لحظات قليلة عابرة وبمحض المصادفة. إن طبع الإنسان باعتباره فرداً لا يرد كله إلى النوع؛ بل يمكن أن ننظر إليه كمثال خاص يتجاوب مع فعل خاص من أفعال الإرادة التي تستحيل بها إلى وضوح.

ثمة خلاف بين الطبع المعقول والطبع التجريبي، وهذا يظهر بأوضح ما يكون في الإنسان. ولا وجود له في النبات والحيوان، وذلك لأن الإنسان وحده يتميز بالمعرفة. فالمعرفة هي مرجع الاختلاف بين الطبعين، والمعرفة هي التي تهب الإنسان فرديته، ونتيجة لهذا كله يمكن أن يرد الاختلاف بين الطبعين إلى ظهور المعرفة.

ولما كان الطبع المعقول فعلاً من أفعال الإرادة، والإرادة واحدة لا تتغير، فلا يمكن أن يكون الطبع المعقول هو أساس الفردية، لأن الفردية تقتضي الكثرة، والاختلاف والتمايز. وتفسير نظرية شوبنهاور هو أن الإرادة تخلق عدداً لا نهائياً من الطبائع المعقولة، ومن ثم تصبح الفردية من عمل الإرادة لا من عمل العقل، وهذا التفسير يتوافق مع قول شوبنهاور «لقد وضعت الطبع نظرياً أنه فعل من أفعال الإرادة يقوم عبر الزمان، وتكون الحياة في الزمان أو الطبع أثناء الفعل امتداداً له. وفي مسائل الحياة العملية، نملك الواحد كما نملك الآخر، إذ إننا نتكوّن من الإثنين معاً» أي أن

الطبع المعقول ما دام لا يخضع للزمان، فلا يمكن أن يناله أي تغير تحت تأثير الحياة. طبع الإنسان لا يمكن أن يتغير، فالإرادة تحدّده مرّة واحدة وإلى الأبد ولكننا لا نستطيع أن نفهم لماذا تختار الإرادة أن يكون هذا الطبع شريراً، وذلك الطبع خيّراً، ما دامت الإرادة واحدة وجوهرها لا يتغيّر؟ فالاختلاف الشاسع بين هذه الطبائع إنما يكمن في العلاقة بين إرادة الفرد وعقله.

فالإرادة وحدها لا يمكن أن تؤلف فردية، وكذلك لا يستطيع العقل، إنما العلاقة بين الإرادة والعقل هي التي تكوّن هذه الفردية. إذا كان الإنسان يستطيع أن يعرف طبعه الخاص، فهل يستطيع أن يعرف طبائع الغير؟ موقف شوبنهاور من هذا السؤال معارض لموقف أرسطو الذي يستنتج الطبع من الأفعال، بينما شوبنهاور يستنتج الأفعال من الطبائع، وبذلك يكون موقف شوبنهاور لا عقلياً بمعنى أنه يعرف الغير عن طريق الحدس الوجداني، وهذه المعرفة لا تسمح لنا باستنتاج أفعال الغير من طبائعهم، لا العكس كما ذهب إلى ذلك أرسطو. والحق أننا لا نعرف طبائع الغير عن طريق المنطق العقلي، وإنما عن طريق الحدس كما يذهب إلى ذلك برغسون والفلاسفة الوجوديون وأكثرهم تفصيلاً وعناية بهذه المسألة الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز. وفي هذه المقولة يلتقي شوبنهاور مع الفكر الفلسفي الهندي القديم الذي يرى أن هناك طريقاً عليا لمعرفة الحقيقة، طريقاً أسمى من العقل،

تعتبر الإدراك المباشر أو التجربة الحقيقية المطلقة التي لا يمكن الوصول إليها بالعقل بأي شكل من أشكاله، يستطيع العقل أن يشير إلى الحقيقة، لكنه لا يستطيع أن يكتشفها أو يصل إليها. ويمكن أن يكون العقل وسيلة الفلسفة بمعناها الفكري، ولكن الحدس هو الوسيلة الوحيدة لإدراك المطلق[19].

هكذا نشعر شعوراً واضحاً بالسلوك الذي تفرضه علينا طبيعتنا الفردية، ونستخدم الحكم التي نجدها دائماً في متناول أيدينا. فنتصرف تصرفاً يسبقه التأمل، كأن سلوكنا ما هو إلا علة لفكرنا، وفضلاً عن ذلك فإننا لا نخلي أنفسنا سواء للخطأ تحت تأثير مزاجنا العابر، ومؤثرات اللحظة الراهنة، أو للتوقف نتيجة للمرارة أو العذوبة التي نجدها في هذا الشيء، وذاك مما نلتقي به في طريقنا، وإنما نمضي قدماً دون تردد أو تأرجح أو تناقض[20].

ويتساءل شوبنهاور عن هوية الشخص، على أي الأشياء تتوقف هوية الشخص؟ ليس على مادة جسمه، فإن هذه تتجدد في بضعة أعوام، وليس على صورة الجسم، لأنه يتغير في

(19) الفكر الفلسفي الهندي، سربنالي راداكريشنا، ت، ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية، 1967، ص 116.

(20) العالم كإرادة وتمثل، مصدر سابق، ص 319.

مجموعه وفي أجزائه المختلفة، اللهم إلا في تعبير النظرة، فمن النظرة نستطيع أن نتعرّف شخصاً ما ولو مضت سنوات عديدة. وبالاختصار فإنه رغم كل التحولات التي يحملها الزمن إلى الإنسان، يبقى فيه شيء لا يتغير، بحيث نستطيع بعد مضي فسحة طويلة جداً أن نتعرف عليه، وأن نجده على حاله، وهذا ما نلاحظه أيضاً على أنفسنا، فقد نهرم ما شاء لنا الهرم، ولكننا نشعر في أعماقنا أننا ما زلنا كما كنا في شبابنا بل حتى في طفولتنا. هذا العنصر الثابت الذي يبقى دائماً في هوية مع نفسه، دون أن يشيخ أبداً، هو بعينه نواة وجودنا الذي ليس في الزمان. وقد يرى الناس عامة أن هوية الشخص تتوقف على هوية الشعور، فإذا كنا نعني بهذا الذكرى المترابطة لمسار حياتنا، فإنها لا تكفي لتفسير الأخرى (أي هوية الشخص)، وليس من شك أننا نعرف عن حياتنا الماضية أكثر مما نعرف عن رواية قرأناها ذات مرّة؛ ورغم ذلك فإن ما نعرفه عن هذه الحياة قليل. فالحوادث الرئيسية والمواقف الهامة محفورة في الذاكرة، أما الباقي فكل حادثة نذكرها يقابلها آلاف الحوادث التي يبتلعها النسيان، وكلما هرمنا توالت الحوادث في حياتنا دون أن تخلف وراءها أثراً. والإرادة في ذاتها ولذاتها تبقى وحدها الثابتة التي لا تفنى ولا يؤثر عليها تطاول العمر، لأنها ليست فيزيائية وإنما ميتافيزيقية، وهي لا تنتمي إلى العالم الظاهري،

وإنما هي ما يظهر في الظاهر. والإرادة لا تتحقق في مثال واحد للإنسان، بل في عدد لا نهائي من المثل يماثل عدد الأفراد، أي أن لكل فرد مثالاً على شاكلته، أو أن نبحث عن سر هذا الاختلاف في عنصر آخر غير الإرادة. لكن شوبنهاور اعتبر الأنواع هي بعينها المثل وقد امتدت أو سقطت في الزمن فقال «إن الموضوعية المساوية للإرادة باعتبارها الشيء في ذاته هي في كل درجة من درجاتها المثال الأفلاطوني. وأن مثل الكائنات تقابلها الذات الخالصة للمعرفة، وبالتالي، لا تكتسب معرفة المثل إلا في حالات استثنائية وفي ظروف ملائمة خاصة تماماً، وفي لحظة واحدة، وعلى العكس من ذلك نجد أن المثال يبدو للمعرفة الفردية، ومن ثم الزمنية، في صورة النوع، الذي ليس شيئاً آخر غير المثال وقد تكشف وامتد بواسطة دخوله في الزمان، وبهذا يكون النوع هو التحقق المباشر للشيء في ذاته، أي إرادة الحياة»[21].

إن العقل خادم للإرادة، ومن ثم فإن المعرفة وسيلة من من وسائل الإرادة لبلوغ غايتها في الفرد، وهي المحافظة على بقائه وإشباع حاجاته المتعددة. والمثال والصورة الخالدة أو الموضوعية المباشرة للإرادة، وإنما ما تعانيه النفس لا

---

(21) المصدر نفسه، ص 235، ج 3.

يمكن أن يكون الشيء الجزئي باعتباره جزئياً. فإن خروج العقل على الإرادة واستعلاءه عليها يفضي حتماً إلى القضاء على الفردية وعلى كل ما يتصل بها من زمان ومكان وكثرة في الأشياء وبالتالي على كل ألم وبؤس وحزن.

وبعد أن أصبح الشعور هو الصورة الواضحة لذلك الموضوع، والذات التي تبتلع في موضوع الحدس تصبح هذا الموضوع نفسه، وتستطيع الذات عندئذ أن تستعرض درجات موضوعية الإرادة الواحدة تلو الأخرى، وأن ترى العالم كتمثل فحسب، بعد أن خلعت عنه الكثرة التي تظهر فيها المثل لتظهر في صورة الأشياء الجزئية، والإرادة في كلتا الحالتين سواء في حالة الكثرة ـ أي حالة الأشياء الجزئية ـ أو في حالة المثل، هي الشيء في ذاته، ولكنها في الأولى موضوعية غير كاملة، وفي الثانية موضوعية كاملة[22].

والعقل ليس سوى وزير للخارجية، فقد أنتجته الطبيعة لخدمة الفرد، وقد أعد فقط لمعرفة الأشياء طالما هي دوافع للإرادة، لا أن يبحث عنها ليدرك حقيقة وجودها، وأن الإرادة هي الثابت الدائم الوحيد في العقل... وهي التي تعطي عن طريق غرضها الثابت وحدة لمشاعر الإنسان ووعيه، وتربط جميع آرائه وأفكاره بعضها ببعض وجمعها في

---

(22) الفرد في فلسفة شوبنهاور، فؤاد كامل، دار المعارف. مصر، 1963، ص 46 ـ 47.

انسجام دائم مستمر. ونحن نعارض شوبنهاور في موضوع العقل والإرادة، ففي منظورنا العقل هو المخلوق الأول لا يشوب نوره شائبة من الظلمة، ومن العقل الخلاق الأول، وُجدت العقول الجزئية البشرية، والأداة له هي الإرادة أو النفس التي هي مزيج من نور وظلمة، فإذا لم يسترشد المرء بنور العقل أوقعته في المهالك والألم، أما ديكارت فالإرادة عنده هي التي تخرج الأفكار إلى حيز التنفيذ والفعل، ولما كانت الغاية التي تنشدها الإرادة هي الخير، (هذا على نقيض نظرية شوبنهاور) فإنها توجّه جميع ملكات النفس وقواها إلى هذه الغاية بحيث يمكن أن نقول إننا نفهم الشيء لأننا نريد ذلك، ونتخيل لأننا نريد أن نتخيل؛ وهكذا فحركة العقل تتولد إذاً عن طريق الإرادة، بمعنى أن جميع العمليات العقلية خاضعة لإرادتنا، وهنا يقترب ديكارت نسبياً من شوبنهاور.

ويخطىء شوبنهاور حين يعتقد أن ديكارت ينظر إلى الإرادة بوصفها وظيفة ثانوية للنفس، ولعل هذا الخطأ يرجع إلى أن شوبنهاور لم يتعمق معنى كلمة الفكر عند ديكارت، فإن هذا الأخير يعني بهذه الكلمة كل العمليات النفسية سواء ما يتعلّق منها بالذهن أو الحواس أو الخيال أو ما يتعلّق بالإرادة. فالواقع أن ديكارت قد قسم الفكر، أو نشاط الأنا، بمعنى أصح إلى نوعين: نوع ينتسب إلى الذهن والآخر ينتسب إلى الإرادة. فالإحساس والتخيل والإدراك عمليات تنتسب إلى النوع الأول، والرغبة والتأكيد والإنكار والشك تنتسب إلى

النوع الثاني، فكلمة الفكر إذاً تتسع حتى تشمل الإرادة. غير أن تعريف ديكارت للنفس بأنها شيء يفكر جعل المفكرين يذهبون مذاهب شتى في تأويل هذا التعريف الذي لم يكن فيه ديكارت دقيقاً كل الدقة في التعبير عن فكره.

إن منطق ديكارت، أو منطق المذهب الديكارتي يفضي بنا إلى القول بأنه جعل للإرادة هذه الأولوية على الفكر، وأننا نجد مشابهات قوية بين موقفه من الإرادة ومذهب شوبنهاور في أولوية الإرادة على العقل، وهذا ما ذهب إليه الدكتور عثمان أمين حين قال في كتابه عن ديكارت: «إننا نجد في قراءة النظرية الديكارتية عن الفكر مجهوداً جديداً لإرجاع الفكر إلى حد ما إلى الإرادة، من أجل هذا كان الفلاسفة «الإراديون» من فلاسفة القرن التاسع عشر ينتمون إلى ديكارت.

إن العقل لا يستطيع أن يصل إلى المطلق، فإما أن ننصرف عنه إلى الأبد، وإما أن نبحث عن وسيلة أخرى لبلوغه غير العقل، وهكذا نشأت المذاهب اللاعقلية التي يمثل شوبنهاور أعلى اتجاهاتها والأكثر تطرفاً في عصره. وإذا كان كانط قد استطاع أن يتجاوز معرفة الظواهر الخالصة بفعل من أفعال الإيمان الأخلاقي، فإن شوبنهاور قد اكتشف أن المعرفة العقلية تفترض المعرفة اللاعقلية كأحد شروطها، وهذا منهج اعترف به فريدريك نيتشه لأستاذه شوبنهاور. ونحن حينما نتأمل أنفسنا باطنياً نشعر بأن مهمتنا لا تقتصر

على المعرفة، بل إن المهمة الأولى والسائدة هي الإرادة. فأنا لا «أعرف» في الواقع إلا ما «أريد» أن أعرفه، أي أن الإرادة تسبق الفكر. ويحرص شوبنهاور كل الحرص على توكيد هذا المعنى بعكس أرسطو الذي قال إننا نريد الشيء لأننا نعرفه، أولى من أن نعرفه لأننا نريده؛ فالمبدأ عنده هو الفكر لا الإرادة. وفي هذا تظهر النزعة الإرادية عند شوبنهاور بوضوح، وهي النزعة التي نجد مثيلاً لها في العصور الوسطى عند «دنس اسكوت». فالإرادة عند شوبنهاور هي الأساس المشترك بين الذات والموضوع، والموضوع والذات هما الإرادة مادياً شيء واحد، وإن كنا نميز بينهما صورياً.

وكل فعل إرادي هو بطبيعته يحتاج إلى علّة له، فلا فعل إرادياً بدون علّة، وهذه العلة تسمى في هذه الحالة باعثاً، فالباعث بالنسبة إلى العقل هو العلّة بالنسبة إلى المعلول، وعلى حد تعبير شوبنهاور الباعثية هي العلة منظوراً إليها من الداخل. فنحن هنا نجد أنفسنا وراء الستار، نافذين أركان السر، على علم بما يجري عليه الفعل في أعماقه. لأننا هنا نعرف أنفسنا بطريقة أخرى مختلفة كل الاختلاف[23].

وحين ننظر في سلَّم الحيوان من أعلى إلى أسفل نرى العقل يقل شيئاً فشيئاً كلما هبطنا في سلّم الكائنات الحيّة،

---

(23) شوبنهاور، د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص 97 ـ 98.

ويصير أكثر نقصاً؛ ولكننا لا نجد نقصاً يقابله في الإرادة، بل نجد هذه على العكس من ذلك واحدة في كل الدرجات، وتظهر بنفس الخصائص؛ من تعلّق شديد بالحياة، واهتمام بالفرد والنوع، وميول أساسية تتشعب منها وجدانات وعواطف فرعية. وهل ثمة دليل على وضاعة شأن العقل من حيث أهميته بالنسبة إلى الإرادة، مما نراه في موقف الواحد بإزاء الآخر في الفعل؟ ألسنا نرى العقل لا يستطيع أن يؤدي وظائفه على النحو الأتم إلا إذا أسعفته الإرادة، بينما الإرادة في غنى عن العقل من هذه الناحية.

وعلى نقيض ذلك، ثمة من يقول إن الفكر أو العقل إذا كان من ظواهر المادة، وكان في نهاية مطاف نتاجه، بعد ارتفاع العناصر في سلّم التكثف والتعقد والتركيب، فلا بد أن يكون لهذا العقل دور في تكوين الوجود الذي انبثق منه وكان تتويجاً لبروز لطاقة الحركة منه وفيه، وكأن حرارة العقل وسكونه هما في كل شيء. ولأن العقل في ظهوره وفيضه النسبي أو الكامل في مرتبة الإنسان قد أوجد الحرية، أي التحرر من بعض العلائق المادية والغرائز البهيمية[24].

وبالنسبة إلى شوبنهاور فالروابط بين الناس تقوم غالباً على الإرادة أكثر جداً مما تقوم على العقل، وما يقوم منها على

---

(24) فلسفة العقل المتخطي، كمال جنبلاط، الدار التقدمية، المختارة، 2003، ص 173.

العقل يكون مصيره التفكك السريع. فأكبر الصداقات أو الروابط الزوجية دواماً تلك التي تقوم على ائتلاف القلوب لا على اتفاق العقول. فالتفرقة بين العقل والرأس والقلب إن هي إلا تعبير عن التفرقة بين العقل والإرادة. فالقلب رمز الإرادة، لأنه إليه تنسب العواطف والانفعالات في اللغات المختلفة، بينما الرأس رمز العقل، لأن الرأس يرتبط في اللغات بما يتعلق بالمعرفة[25]. يعني أن الإنسان بقلبه لا برأسه، فالإرادة هي الثابتة باستمرار لأنها الشيء في ذاته، ولأنها الجوهر الأصيل في الإنسان.

إن التعلق بالحياة لا أساس له في الواقع إلا تلك الإرادة العمياء، إرادة الحياة وإلا لأسرع كل منا إلى التخلص منها بكل ما يستطيع، فإنها خطيئة وشؤم كلها. وهذا التعلق لم ندركه بواسطة العقل، بل أحسسنا به في قرارة نفوسنا، وهذه القرارة هي الإرادة، فكل انتحار إنما يصدر عن العقل، أما إرادة الحياة فسابقة على كل عقل. وأكد شوبنهاور: أن الإرادة تسبق كل شيء. وما الملكات العقلية غير إماء يخدمن الإرادة. وفي العصور الوسطى ظهر المذهب في شيء من الوضوح عند دنس اسكوت، الذي رأى أن الإرادة وحدها هي العلة الكاملة للمشيئة في الإرادة. أي أن الإرادة هي الأصل في كل فعل، لا المعرفة أو العقل. هذه النزعة إلى

(25) شوبنهاور، بدوي، مصدر سابق، ص199 ـ 200.

اللامعقول هي الفارق الأكبر بين الإرادة عند شوبنهاور والإرادة عند فيخته وشلينج، فإن الأنا عند فيخته، وإن كان إرادة خالصة، فإن هذه الإرادة عاقلة، لأنها والعقل سيان. فهي تستضيء به وتستمد منه صورتها، إن لم يكن مضمونها كذلك. أما شلينج فقد كان له موقفان: أحدهما في الدور المتأخر من أدوار تطوره الروحي. في الأول أكد معقولية الإرادة، ولكنه في الدور الثاني مال إلى سلبها شيئاً من المعقولية، لأنه وجد فيها اندفاعاً قوياً وسعاراً مبرحاً إلى الوجود والبقاء والحياة.

إن شوبنهاور من القائلين بوحدة الوجود، بالمعنى الخالص، لا بالمعنى الديني؛ أي بمعنى أن هذا الوجود له مبدأ واحد وحدة مطلقة في ذاته، وإن تعدّدت المظاهر التي يتحقق فيها موضوعياً؛ وهذا المبدأ هو الإرادة، الإرادة العمياء المندفعة. ونجده ينكر وحدة الوجود بالمعنى الديني، أي بمعنى أن العالم هو الله الواحد، وما الأشياء الحسية غير مظاهر متعدّدة لوحدته المطلقة. ولهذا فإن وحدة الوجود بالمعنى الديني هي في نظر شوبنهاور «تعبير مؤدب» ولفظ مهذب لكلمة إلحاد، وثانياً، لأن هذا يتنافى مع الكمال الواجب لله؛ وإلا، فما هذا الإله الذي يظهر على صورة هذا العالم الفاسد الرهيب، وفي شخص الملايين التعسة المعذبة وكأنهم زنوج عبيد محكوم عليهم بأشق الأعمال بلا غاية ولا فائدة؛ وثالثاً لأن الأخلاق لا مبرر لوجودها داخل مذاهب أو

مذهب يقول بوحدة الوجود، فلم يكن في وسع شوبنهاور، واتجاهه الأصيل الأخلاقي، أن يقول؛ بمثل هذا المذهب. فهو يقول بوحدة الوجود، لكن بمعنى خاص، هو المعنى الفلسفي الخالص[26].

---

(26) المصدر نفسه، 199 ـ 201.

الفصل الثالث

إرادة الحياة

1 ـ إرادة الحياة

العالم هو شيء آخر أكثر من كونه مجرّد تمثل، وهذا الشيء يمثل الحقيقة الباطنة للعالم، وتلك الحقيقة يجب أن تكون مختلفة تماماً عن التمثل وصور وقوانين التمثلات، وبالتالي لا يمكن الوصول إليها من خلال تلك القوانين التي تربط الموضوعات والتمثلات فيما بينها، وهي صور مبدأ العلّة الكافية، فهذه القوانين لا تنطبق على العالم إلا من الخارج، وهكذا نرى الآن أننا لا يمكن أن نصل إلى الحقيقة أو الطبيعة الحقيقية للأشياء من الخارج، ومهما طال بحثنا فلن نصل إلى شيء سوى صور وأسماء. ولكن إذا تحوّل الإنسان إلى ذات عارفة خالصة وتأمل نفسه من الباطن فسوف يجد حقيقة جسمه وأفعاله ووجوده الباطن بوجه عام، يمكن تلخيصها بكلمة واحدة هي الإرادة.

والإرادة، هي الطبيعة الأعمق، وهي بمثابة اللب لكل شيء جزئي كما هي بالنسبة إلى الكل، وهي تظهر في كل قوة عمياء في الطبيعة كما في كل فعل إنساني مدروس، والاختلاف في هذين النحوين هو اختلاف درجة التجلي، وليس في طبيعة ما يتجلى نفسه. فالإرادة إذاً عند شوبنهاور هي إرادة الحياة، بمعنى أنها اندفاع أعمى لا عاقل نحو الحياة. والمعنى الذي يستخدم به شوبنهاور الإرادة معنى واسع جداً، فهو لا يشتمل فقط على الأعمال القصدية، ولكن أيضاً العادات والغرائز والاندفاعات والميول من أي نوع ومن كل نوع، ويعني كل هذا أن الإرادة في مسيرتها لا تسترشد بالعقل. ولكن في دور الحضارة تكون الأولية للعقل على بقية الملكات، وفي دور المدنية تكون الأولية للإرادة على العقل. ونستطيع أن نبرهن على هذا بما نشاهده في تطور الحضارات الروحي. ففي الحضارة الهندية نجد أنها حين تنتقل إلى دور المدنية ابتداء من العصر البوذي تكون الأولية للإرادة، وبالتالي للناحية الأخلاقية على الناحية العقلية المتمثلة من قبل في العصر الفيداوي. ونرى فعل الإرادة واضح الأثر منذ البدء وفي النهاية، لأن الإرادة هي وحدها التي تتحمل كل مسؤولية التصميم والعزم. بل تجد هذه البذور نفسها عند أتباع ديكارت أنفسهم، مثل اسبينوزا الذي رأى أن الرغبة أو (الإرادة) هي طبيعة كل منا وماهيته؛ ولهذا

تختلف رغبة كل منا عن رغبة الآخر بقدر ما تختلف طبيعة الواحد عن طبيعة الآخر.

أجمع الفلاسفة جميعاً على أن جوهر العقل الفكر والإدراك، وكان الإنسان عندهم إنما هو حيوان عاقل، إلا أنه يجب طرح هذه الغلطة القديمة، وفق مذهب شوبنهاور، والجوهرية العامة قبل كل شيء. فليس الإدراك إلا مجرّد سطح لعقولنا لا نعرف عنه إلا بقدر ما نعرف عن سطح الكرة الأرضية إذ لا نعرف ما تحت قشرتها. فوراء العقل الواعي تقبع الإرادة الشعورية واللاشعورية، وهي قوة حيّة ملحة جاهدة، وهي نشاط ذاتي، وإرادة رغبة مستمرة. وقد يبدو العقل أحياناً موجهاً للإرادة، ولكنه في هذه الحالة لا يكون إلا الدليل الذي يقود سيده. فالإرادة هي الرجل القوي الأعمى الذي يحمل على كتفيه الرجل الأعرج الذي يستطيع أن يرى[1]. ونحن عندما نريد شيئاً لا نريده لأننا وجدنا أسباباً تستدعي ذلك؛ بل لأننا نوجد أسباباً له لأننا نريده، كما أننا نحسن الفلسفة والعلوم الدينية لنغطي رغباتنا. من هنا جاء وصف شوبنهاور للإنسان بأنه «الحيوان الميتافيزيقي». فالحيوانات الأخرى ترغب دون ميتافيزيقيات. وليس هناك ما هو أكثر إثارة من أننا عندما نحاجج رجلاً بالأسباب والشروح، ونتجشم كل مشقة في إقناعه، نتبين في النهاية أنه

(1) العالم كإرادة وتمثل، شوبنهاور، ج 2، ص 328.

لا يريد أن يفهم، وأن علينا أن نخاطب إرادته. ولكي نقنع رجلاً، يجب أن نخاطب فيه مصلحته الخاصة ورغباته وإرادته. ولنلاحظ إلى أي مدى يطول تذكرنا انتصاراتنا والسرعة التي ننسى بها هزائمنا، فالذاكرة ليست أداة طيّعة في يد الإرادة. ونحن نخطىء في الحساب وغالباً ما يكون الخطأ لصالحنا لا ضد مصلحتنا، ويكون هذا دون أدنى قصد سيء. ومن ناحية أخرى ينقلب الفهم لدى أشد الناس غباء ليصبح حاداً في حالة ما إذا كانت الموضوعات التي تحت البحث متصلة برغباته اتصالاً وثيقاً[2]. فليس هناك أكثر تعرضاً للوقوع في الأخطاء ممن يعمل وفقاً للتفكير والتأمل فحسب. ويؤكد شوبنهاور أنه قد يبدو الناس مشدودين من الأمام فحسب ولكنهم في الحقيقة مدفوعون من الخلف.

والعقل ليس إلا وزير خارجية جعلته الطبيعة في خدمة الإرادة الفردية. فالصفات اللامعة للعقل تكسب الإعجاب ولكنها لا تكسب العاطفة، وكل الأديان تعد بالثواب لمن يتفوقون في الإرادة أو القلب، لا لمن يتفوقون في العقل أو الفهم. حتى الجسد هو نتاج الإرادة، فالدم الذي تدفعه تلك الإرادة التي نسميها غموضاً بالحياة يبني أوعيته بشق القنوات في جسم الجنين؛ ثم تتعمق القنوات وتلتئم وتصبح أوردة وشرايين. وإرادة المعرفة تبني المخ كما تشكل إرادة

(2) المصدر نفسه ص 433 ـ 437.

الاستحواذ اليد، أو كما أن إرادة الأكل تشجع الجهاز الهضمي، وفي الحقيقة ليست هذه الازدواجيات ـ هذه الصور من الإرادة والجسد سوى جانبين لعملية واحدة[3]. وليس عمل الإرادة وحركة الجسم شيئين مختلفين معروفين معرفة موضوعية توحد بينهما رابطة السببية، إذ ليست علاقة كليهما بالآخر علاقة العلة بالمعلول، فكلاهما واحد بل نفس الشيء، ولكنهما يحدثان بطريقتين مختلفتين تماماً، مباشرة، ثم بالإدراك، وليس عمل الجسم كله سوى إرادة مجسّدة... ومن ثم يجب أن تستجيب أجزاء الجسم تماماً للرغبات الرئيسية التي تعبّر بها الإرادة عن نفسها. ويجب أن تكون التعبير المنظور لهذه الرغبات. فالأسنان والحلقوم والأمعاء هي الجوع المجسّد، وأعضاء التناسل هي الرغبة الجنسية المجسّدة... والجهاز العصبي كله قرن الاستشعار لدى الإرادة، الذي تبعث به في الداخل وإلى الخارج... وكما يستجيب الجسم الإنساني كله للإرادة البشرية عامة، فإن البناء الجسدي للفرد يستجيب للإرادة المعدّلة لدى الفرد، أي شخصية الفرد[4].

العقل يتعب، بعكس الإرادة لأن مقر التعب ـ كالألم ـ

---

(3) أضواء على شوبنهاور، أحمد معوض، الدار العربية، مصر، 1960، ص 103 ـ 104.

(4) المصدر نفسه، ص 130 ـ 140.

هو المخ، ولذا فالعضلات التي لا تتصل بالمخ كالقلب لا تتعب أبداً، وفي النوم يتغذى المخ، لكن الإرادة ليست بحاجة إلى غذاء[5]. وفي النوم تهبط حياة الإنسان حتى تصل إلى مستوى النبات، ومن ثم حسب رأي شوبنهاور تعمل الإرادة وفق طبيعتها الأصلية والضرورية، دون إزعاج من الخارج، وبدون إنقاص من قوتها عن طريق النشاط الذهني والاجتهاد الذي تسببه المعرفة، وهي أثقل عمل عضوي، ولذا تكون كل قوة الإرادة في النوم موجهة نحو المحافظة على الجسم وتحسينه، ومن هنا نجد في النوم العلاج لكل الأزمات التي نتعرض لها. والحياة كفاح ضد النوم، فتنتصر عليه في أول الأمر، إلا أنه يعود وينتصر عليها. والنوم قطعة من الموت نستعيرها لنحفظ ونجدد بها ذلك الجزء من الحياة الذي استنفدناه طوال النهار. على كل حال، ماذا ينتظر من العقل وهو الذي يكون كل ليلة ـ حتى في أكثرها حكمة ـ مسرحاً لأغرب الأحلام، وأكثر بعداً عن المعنى، والذي لا بد له من أن يتابع التأمل فيها مرّة أخرى عند الاستيقاظ من هذه الأحلام[6].

الإرادة طبعاً هي إرادة الحياة وإرادة أقصى الحياة. وكم هي عزيزة تلك الحياة على الكائنات الحيّة جميعاً؛ ويا له من

---

(5) المصدر نفسه، ص 105.

(6) المصدر نفسه، ص 105.

صبر - في صمت، ذلك الذي يبدو منها في انتظار وقتها؛ ويشير شوبنهاور إلى أن الكهربائية ظلت كامنة آلاف السنين في النحاس والزنك وهما راقدان إلى جانب الفضة في هدوء، ولكن سرعان ما تتحول لهباً إذا اجتمع الثلاثة في ظروف خاصة. وحتى في المملكة العضوية، فإننا نرى البذرة الجافة تحتفظ بقوة الحياة الكامنة ثلاثة آلاف سنة. وحالما تجد الظروف الملائمة، فإنها تنمو لتصبح نباتاً. كذلك أدى وجود الضفادع البرية حية في الأحجار الجيرية إلى الاستنتاج؛ حتى الحياة الحيوانية تكون قادرة على التوقف آلاف السنين؛ فالإرادة هي إرادة الحياة وعدوها الخالد هو الموت. ولكن كيف تهزم الموت وتنتصر عليه، سنجيب عن هذا السؤال في القسم الثاني من هذا الفصل. يقول كيركغارد ما معناه، إن الذاتية حينما تبلغ أوجها تستحيل من جديد إلى الموضوعية؛ وتلك في نظره، نتيجة لمبدأ الذاتية لم تكتشف بعد. لكن شوبنهاور استطاع هو الآخر أن يكتشفها، فينتقل، كما انتقل كيركغارد، من الذاتية المطلقة إلى الموضوعية المطلقة.

الطفرة التي قام بها شوبنهاور مباشرة من الذات باعتبارها عقلاً يفكر ويمتثل تبعاً لمبدأ العلة الكافية، وبالتالي يضع الوجود الخارجي بأكمله، ولا حقيقة لهذا إلا به وفيه، إلى الموضوع باعتباره الإرادة التي هي الجوهر الباطن والسرّ

الأعظم لهذا الوجود، وما الوجود في الواقع إلا تحققها الموضوعي.

إن العالم كامتثال وهم، لأنه خليط من الظواهر المتعدّدة إلى غير نهاية، والتي لا حقيقة لها في الخارج، بل تستمد كل وجودها من الذات وهي تمتثل، ولكنا لم ننته في الواقع إلى هذا إلا لأننا تصورنا أنفسنا عقولاً خالصة تفكر ولا تقوم بغير التفكير، وكأن الإنسان كائن مفكر وحسب. أو على حد تعبير شوبنهاور رأس ملك ذات أجنحة وبغير بدن. ولكن الإنسان ليس هذا فحسب. «وإنما يمتد بجذوره في هذا العالم، إذ يجد نفسه فيه «كفرد» أعني أن معرفته التي هي الأصل في العالم كامتثال تتوقف على بدن، تأثراته هي نقطة البدء في كل ما تقوم به من عيانات في هذا العالم».

تأمل هذا الوجود ما يجري فيه، فماذا ترى؟ ترى اندفاعاً إلى الوجود، وتدافعاً من أجل البقاء، وكائنات تتوثب في نشوة وحماسة فائضة مؤكدة لذاتها في العيش، وصائحة ملء فيها: الحياة.. الحياة، إنها تعبّر إذاً عن شعور واحد هو الشعور بالحياة؛ وتنساق في تيار واحد، هو سياق الحياة، ويحدوها ويدفعها دافع واحد هو دافع الحياة. فهي إذاً لا تمثل غير إرادة واحدة، ألا وهي إرادة الحياة، وإن تعدّدت المظاهر التي تتخذها والشكول التي تعلن بها عن نفسها، واللغات التي تتحدث بها. ترتفع درجة التحقق الموضوعي للإرادة حينما تنتقل من العالم اللاعضوي إلى العالم

العضوي، وهنا نجد بدلاً من القوى الطبيعية الأجناس والأنواع النباتية، والفارق بين كلا النوعين فيما يتصل بتحقق الصورة هو أن القوة الطبيعية تظهر دائماً في صورة بسيطة، ولكن النوع النباتي أو الحيواني يحتاج من أجل ظهوره إلى عملية تطور معقدة، تعقيداً تختلف درجة بحسب مرتبة النوع في سلّم التصاعد الحيواني والنباتي. ويعزو شوبنهاور إلى الثبات درجة ضئيلة من الشعور ومرتبة دنيا من الشعور باللذة والألم، ولكنه لا يضيف إليه المعرفة.

أول مظاهر التحقق الموضوعي يبدو في القوى الطبيعية العامة، فهنا أحط درجاته. وهذه القوى إما أن تظهر في كل الأشياء مثل الثقل والملاء (أي عدم قابلية النفوذ في الجسم)، وإما أن تختلف نسبتها بحسب المواد مثل الصلابة والليونة والمرونة والمغناطيسية، وهذه القوى مظاهر مباشرة للإرادة، كما أن أفعال الإنسان مظاهر لإرادته، ولهذا فإنها علة لها؛ فلا يقال ما العلة في الصلابة أو الثقل أو المغناطيسية أو الكهرباء. أجل إن آثارها تنتج عن مبدأ العلية وتسير وفق هذا القانون. أما هي فليست آثاراً لأية علل، بل إن كل قوة طبيعية هي خارجة عن سلسلة العلل والمعلولات، ولما كانت كذلك، فإنها خارجة عن الزمان كذلك. ولو كانت الإرادة صادرة عن العقل كما يزعمون، لكان ازدياد درجة الإرادة مصحوباً بزيادة في المعرفة، والتمييز والتعقل، ولكن الحال ليست كذلك مطلقاً عند شوبنهاور، فنحن نعرف

كثيراً من الناس ذوي الإرادة الماضية الثابتة العنيدة القوية والذهن لديهم ضعيف جداً.

والروابط بين الناس عادة تقوم على الإرادة أكثر مما تقوم على العقل؛ وما يقوم منها على العقل يكون مصيره التفكك السريع. إن إرادة الحياة تقتات بنفسها وجوهرها قوتها، وهكذا نجد في الطبيعة كلها تنازعاً على البقاء مستمراً ينتصر فيه الأعلى على الأدنى ويحيا على حسابه، وهو تعبير عن مشاقة الإرادة لنفسها بطبيعتها ومن هنا كان عذابها الذاتي وتناقضها مع نفسها تناقضاً جوهرياً. ووفقاً لنظرية شوبنهاور فإن إرادة الحياة هي المعنى الحقيقي للوجود، وهي سر الواقع، وليست كلمة جوفاء من نوع ما يتشدّق به أصحاب التهاويل والمخاريف ممن يقولون بأن هذا هو الفكرة في كينونتها غير نفسها. كل المخلوقات والكائنات الحية من نبات وحيوان وإنسان تعيش على أنقاض بعضها البعض. فالإنسان مثلاً: مدعو بحكم تركيبه إلى صيد وقنص وذبح أصناف عديدة من الحيوانات كي يستطيع التغذي ومتابعة الحياة. وكذلك القول في الحيوان الذي يفترس الحيوان الآخر؛ إضافة إلى عالم النبات حيث هنالك حروب خفية تجعل النبتة تأكل النبتة الأخرى، وأحياناً تقضي عليها ولولا تدخل المشيئة الخفية في الطبيعة التي تحافظ على التوازن، ولولا ذلك كله لكانت انقرضت الحياة من زمن بعيد. فالحياة تأكل بعضها ونفسها، وكل موجود على الكرة الأرضية جماداً

كان أم نباتاً أم إنساناً، فهو عالق في هذا الالتهام الدائم والشهوة الدائمة إلى افتراس الآخرين كي يبقى على قيد الحياة. لكن هذا الافتراس هو افتراس متبادل يجعل التغذي والتوالد يتمان بحركة دائرية من الآكل والمأكول، فيحصل بذلك تبادل الأدوار ويصبح الآكل هو المأكول، والمأكول هو الآكل.

2 ـ الموت

فلسفة الشرق تفهم وجود الموت في كل مكان وتقدم لطلابها هدوء المظهر والصبر والكرامة في تحمّل الحياة ومواجهة الموت الناشئة عن إدراكهم لقصر حياة الإنسان. إن خشية الموت هي بدء الفلسفة وهي العلة النهائية للدين، والإنسان العادي عاجز عن التوفيق بين نفسه وبين الموت، لذلك فهو يضع فلسفات وديانات لا تحصى. إن ما يسيطر على الناس من عقائد إيمانية بالخلود لدليل على خوف الناس وفزعهم من الموت.

إن الزمان لا ينطبق إلا على الظواهر التي هي امتثالاته، أما الشيء في ذاته فلا يخضع لسلطانه، فإذا نظرنا إلى الموت من هذه الناحية، فإننا نراه لا يلحق بالإرادة وإنما يمس ظواهرها، وما مثله إلا كالنوم الذي يطوف برأس الإنسان دون أن يقضي على كيانه، أو الليل الذي يبدّد العالم

وكأن قد فني فيه على الرغم من أنه لا يقف لحظة واحدة في سيره ووجوده. وإن الوجود في الزمان ليبدو لنا على هيئة سلسلة متصلة من الظواهر تتلو الواحدة منها الأخرى في تتابع مستمر، وكأن السابقة قد فنيت وحلت محلها التالية، وهكذا باستمرار إلى غير نهاية، لكن وراء هذه الظواهر تحيا باستمرار وثبات الإرادة التي هي جوهر الوجود كقوس قزح يحلّق فوق الشلال، وذلك هو الخلود في الزمان. وإرادة الحياة من خلال الظفر والانتصار، والقهر والاندحار تؤكد نفسها بكل قوة وجسارة، فما تبادل الانتصار والاندحار بالنسبة إليها إلا كالأطراف بالنسبة إلى العين؛ ظواهر عرضية تنتابها دون أن تمس الجوهر في شيء. بل فيها يكشف الجوهر عن خصبه وثرائه وما يشتمل عليه من قوى حية متوثبة، فلا تحسبن موت الأفراد يؤثر على الإرادة، هذا الشيء في ذاته، إنما هو تجديد مستمر للشكول التي تبدو عليها والصور التي تعرض نفسها فيها؛ أما هي فموجودة دائماً خالدة لأنها خارج الزمان.

وشوبنهاور كرّس صفحات طوالاً عالج فيها مشكلة الموت لأول مرَّة في شيء من التفصيل فقال: إن الظاهرة النفسية الأولى فيما يتصل بالموت هي «الجزع» منه. فكل كائن حي يخشى الموت مهما كانت مرتبته في سلم التصاعد الوجودي. وإنما يختلف الواحد عن الآخر في معرفته للموت. فالحيوان يشعر بالجزع من الموت، ولكنه لا يعرف هذا الموت الذي

يخشاه. وما ذلك إلا لأن الجزع مستقل عن المعرفة. فالأول مصدره الإرادة والمعرفة مصدرها العقل ولعل أقوى شعور يعانيه الكائن الحي هو هذا الشعور.

إن التعلق الشديد بالحياة، ليس مصدره العقل والتفكير، فقليل من التأمل كافٍ لإقناعنا بأن الحياة ليست خليقة بشيء من الحب والاستمرار، وليس من المؤكد أن الوجود خير من اللاوجود، والحياة خير من الموت. فعلام التعلّق بهذه البرهة القصيرة التي يقضيها المرء في الوجود والتي لا تبدو شيئاً وسط تيار الزمان اللانهائي. وإنما هذا التعلّق بالحياة حركة عمياء غير عاقلة؛ ولا تفسير لها إلا أن كياننا كله إرادة للحياة خالصة؛ وأن الحياة تبعاً لهذا يجب أن تعد الخير الأسمى، مهما يكن من مرارتها وقصرها واضطرابها، وأن هذه الإرادة في ذاتها وطبيعتها عمياء خالية من كل عقل ومعرفة. أما المعرفة فعلى العكس من ذلك أبعد ما تكون عن هذا التعلّق بالحياة. ولهذا نفعل العكس؛ تكشف لنا عما لهذه الحياة من ضآلة قيمة. وبهذا تحارب الخوف من الموت[7].

لو كان الخوف من الموت صادراً عن الشعور بالجزع بإزاء فكرة اللاوجود، إذاً لشعرنا بمثله ونحن نفكر بالزمان الذي لم

(7) شوبنهاور، عبد الرحمن بدوي، دار القلم - بيروت. ص 237 - 238.

نكن بعد فيه، فليس ثمة فارق بين العدم الذي سنصير إليه بعد الموت وبين العدم الذي كنا فيه قبل الولادة. ومع هذا لا نجد في هذا العدم الأخير ما يثير فينا عاطفة الجزع. ليس العقل في الإنسان الذي يجزع من الموت، وإنما الإرادة العمياء، إرادة الحياة التي لا تعرف لها غير غاية هي الوجود والوجود باستمرار، فإذا ما هدّدت في جوهرها، ثارت وتململت واهتاجت في عنف وارتياع[8]. ولا بد من التأكيد على أن الموت لا يمس الارادة ذاتها، وإنما يمس ظواهرها.

على مَن إذاً الزمان والموت والفساد، فلا زلنا هنا. كل شيء خالد، فما البدء والنهاية إلا من شأن الزمان، والزمان لا انطباق له على الجوهر، أي الإرادة، ولا داعي للجزع من الموت، فمصدر هذا الجزع شعورنا بأننا سنفنى إلى غير رجعة، بينما العالم باقٍ، لكن العكس هو الأولى أن يكون الصحيح، فالعالم هو الذي يفنى، عالم الامتثال، أما جوهره الباطن ـ الإرادة فباقية باستمرار. الحاضرة صورة الحياة، والحياة جوهر الإرادة، فالإرادة حضور مستمر. والحاضر هو الوجود؛ وإنما الوهم هو الذي يصوّر لنا الحاضر على نوعين: نوع ينتسب إلى الموضوع وآخر ينتسب إلى الذات، مع أن كليهما واحد؛ ومذهب شوبنهاور يرى هذا «لأن الحاضر هو نقطة التماس بين الموضوع وصورته الزمان، وبين

---

(8) المصدر نفسه، ص 240.

الذات التي لا صورة لها من بين تلك التي يضعها مبدأ العلة. والموضوع هو الإرادة وقد صارت امتثالاً، والذات هي المتضايف الضروري للموضوع؛ ولكن الموضوعات الحقيقية لا وجود لها إلا في الزمان. لأن الماضي والمستقبل لا ينطويان إلا على تجريدين للعقل وأشباح؛ فالحاضر هو الصورة الجوهرية التي لا يمكن أن تنفصل عن ظاهرة الإرادة، والحاضر وحده هو الوجود دائماً، والذي يظل ثابتاً باستمرار، وينبوع مضمونه وحامله هو إرادة الحياة، أو «الشيء في ذاته» أو بعبارة أخرى هو نحن أنفسنا...» ولهذا يستطيع كل منا أن يقول: «أنا مالك للحاضر على الدوام. وسيرافقني كالظل خلال الأبدية؛ ولهذا فليس لي أن أتساءل من أين أتى الحاضر، وكيف يتأتى أنه يوجد في هذه اللحظة بعينها. إن الحاضر هو الصورة الوحيدة التي تظهر عليها الإرادة بالنسبة إلى نفسها، وهذه الصورة لن تعوزها أبد الدهر، وهي الأخرى توجد بدونه، وإن من يحب الوجود كما هو، ومَن يؤكد الحياة بكل قواه، يستطيع أن يمدّها بلا نهاية، وأن يطرح الجزع من الموت باعتباره وهماً يثير في نفسه الخوف بلا مبرر، الخوف من أن يفقد الحاضر يوماً ما». وهذا يعطيه صورة خداعة لزمان بلا حاضر، وما مثل من يخاف الموت، باعتباره فناء، إلا كمثل الشمس إن قدر لها أن تصيح عند الغروب فتقول: أواه! ها أنذا أفنى في الليل الأبدي. إن الموت لا يصيب باستمرار إرادة الحياة،

وإنما يتعلّق بمظاهرها العرضية الزائلة كي يجددها باستمرار». أما هي فخالدة أبد الدهر. والطبيعة قد ضمنت الخلود بواسطة أداة قوية تلعب الدور الأكبر في الحياة العضوية هي الغريزة الجنسية. ففيها مظهر من أوضح المظاهر وأعنف مظاهر توكيد إرادة الحياة نفسها.

فأشد ما يخافه الإنسان على نفسه هو الموت. وأعظم شر يشعر بتهديده إياه هو الموت، ولذا نراه يحاول ما استطاع تجنبه، وإن لم يكن فتأجيل ميعاده، ويلجأ من أجل ذلك إلى أنواع من التحايل والمصانعة لا حصر لها ولا تحديد. كما أن العطف على الآخرين لا يبلغ من القوة والحدّة والحرارة درجة أعلى من تلك التي يثيرها منظر إنسان في خطر الموت، ناهيك عن معاينته إياه وهو يموت.

وأخيراً، لقد قيل إن «ديوجينوس» وضع حداً لحياته بأن رفض أن يتنفس، يا له من انتصار رائع على إرادة الحياة، ولكنه مجرد انتصار فردي، لأن الإرادة لا تزال في حياة النوع، إن الحياة تضحك من الانتحار وتبتسم للموت، لأن كل انتحار مقصود يتبعه آلاف المواليد غير المقصودة. فكيف تنتصر إرادة الحياة على الموت بالغريزة التناسلية (الجنسية)؟.

3 ـ إرادة التناسل

إن حياة الفرد في أعماقها مستعارة من حياة النوع، والتناسل هو الذروة العليا التي يهوي منها الفرد بعد بلوغه

إياها هوياً سريعاً أو بطيئاً بينما تؤكد الحياة الجديدة (المولود) للطبيعة بقاء النوع، وهي تعيد الظاهرة نفسها. وهكذا، فإن تعاقب الموت والأنسال بمثابة نبضات القلب للنوع. إن الموت بالنسبة إلى النوع كالنوم بالنسبة إلى الفرد، هذا هو مبدأ الخلود العظيم، ويجب اعتبار الغريزة الجنسية كحياة شجرة النوع الداخلية التي تنمو عليها حياة الفرد، فالفرد من نوعه كالورقة من الشجرة تتغذى منها وتساعد في تغذيتها. وهذا هو السبب في قوة الغريزة الجنسية، وفي أنها تنبع من أعماق طبيعتنا فإذا قمنا بخصاء فرد نكون بخصائنا إياه قد قطعناه من شجرة النوع التي ينمو عليها مما يؤدي إلى الذبول والوهن، وانحطاط قواه العقلية والجسدية والنسل هو الغرض النهائي لكل كائن عضوي، وهو أقوى الغرائز، وهو الوسيلة الوحيدة التي تمكن الإرادة من قهر الموت، ولكي تضمن الإرادة قهر الموت فقد تعمدت ألا تضع إرادة التناسل تحت رقابة العقل أو المعرفة والتأمل، وحتى الفلاسفة قد تناسلوا وأنجبوا أولاداً. لقد كان أرسطو على حق عندما قال بوجود قوة في ذلك الذي يشكل على صورة في النبات والكواكب والحيوان والإنسان، إن غريزة الحيوان بصفة عامة تقدم لنا أفضل مثال لما بقي من فلسفة البحث عن غايات الطبيعة والفلسفة الغائية، لأن الغريزة عمل شبيه لذلك الذي تقوده فكرة الغاية، وهكذا، فإن كل بناء في الطبيعة يشبه ذلك الذي تهديه فكرة الغاية، ومع ذلك فهو خال منها تماماً.

لقد ذكر هزيود وبارمنيدس بأن إله الحب هو الأول وهو الخالق الذي صدرت عنه جميع الأشياء. إن العلاقة بين الجنسين (الذكر والأنثى) هي في الحقيقة النقطة المركزية الخفية لجميع الأعمال والسلوك، وهي تسترق النظر إلى كل مكان على رغم جميع الحجب والأقنعة التي ألقيت عليها، وهي سبب الحرب وغاية السلام، وهي أساس الجد والرصانة، وهدف الهزل والمزاح، ومفتاح كل وهم وخداع، فنحن نراها في كل برهة تبرز نفسها كسيدة العالم ووارثته الحقيقية.

نحن لا نبدو كائنات منفصلة إلا في الزمان والمكان فحسب، فمنهما يتكون «مبدأ الانفصال الفردي» الذي يقسم الحياة إلى كائنات منفصلة تبدو في فترات وأماكن مختلفة، والزمان والمكان قناع «المايا» الذي يخفي وحدة الأشياء. وليس في الحقيقة من شيء سوى النوع وسوى الحياة وسوى الإرادة. «ولكي نفهم بوضوح أن الفرد ليس سوى ظاهرة، لا الشيء في ذاته، وأن نرى في التغيّر الدائم للمادة ثباتاً دائم الشكل ـ فهذا هو جوهر الفلسفة... ويستمر شعار التاريخ؛ الأشياء ذاتها، وإنما في أشكال متغيرة، وكلما تغيرت الأشكال بقيت كما هي»[9].

---

(9) أضواء على شوبنهاور، مصدر سابق، ص 112 ـ 123.

بالإمكان أن نهزم الموت بالتناسل والتضحية من أجله. فكل كائن طبيعي عند بلوغه مبلغ النضج يسارع في التضحية بنفسه من أجل التناسل؛ وذلك ابتداء من ذكر العنكبوت الذي تأكله أنثاه عقب لقاحها. حتى الإنسان يجهد نفسه حتى الفناء في سبيل إطعام وكساء وتعليم أبنائه. والتناسل هو الهدف الأقصى لكل كائن، وغريزته الأقوى لأنه بذلك فحسب يستطيع أن يهزم الموت. وحتى يكفل الانتصار على الموت، توضع إرادة التناسل كلها تقريباً موضعاً بعيداً عن سيطرة المعرفة أو التفكير؛ وحتى الفيلسوف يكون له أبناء أحياناً ـ وتظهر الإرادة هنا مستقلة عن المعرفة، وتعمل عملاً أعمى، كما يحدث في الطبيعة اللاشعورية... وتبعاً لذلك، تكون أعضاء التناسل هي بؤرة الإرادة تماماً، وتشكل القطب المقابل للمخ الذي يمثل المعرفة. فالأولى أساس المحافظة على الحياة ـ وهي تكفل الحياة التي لا تنتهي؛ ولهذا السبب عبدها الإغريق، والهندوس. ولقد كان هزيود وبارمنيدس بكل ما في قولهما من دلالة أن «أيروس» هو الأول وهو الخالق، وهو الأصل الذي تنشأ عنه كل الأشياء. وتدور ميتافيزيقا الحب حول التابعية التي يتبع فيها الأب الأم، وتابعية الوالدين للطفل، وتابعية الفرد للنوع. وقانون الجاذبية الجنسية يقتضي أولاً أن يكون اختيار الرفيق ـ إلى حد كبير ـ مقرراً،

مهما كان ذلك بطريقة لاشعورية، باللياقة المشتركة للإنجاب[10].

كل فرد يبحث عن الرفيق الذي يكمل نقائصه، خشية أن تورث؛ فالرجل الضعيف يبحث عن امرأة قوية، وسيعتبر كل فرد من الجمال بصفة خاصة كل ما يجده في الطرف الآخر من أوجه الكمال التي تعوزه هو نفسه؛ بل حتى تلك النقائص التي تناقض نقائصه. ويمكن كما يقول شوبنهاور «أن تكون الصفات الجسدية لفردين بحيث تكفل استمرار النوع بأطول قدر ممكن، ومن ثم تكون الواحدة منها عند أحدهما المكملة والمتممة لتلك التي عند الآخر بصفة خاصة، ومن ثم تجعله يرغب فيها كلية. والشعور العميق الذي نتأمل به ونفكر في كل جزء من الجسم، والشك الحرج الذي نتطلع به إلى المرأة التي تبدأ في إسعادنا. يتصرف المرء هنا، دون علم منه، بأمر صادر عن شيء أرقى منه... ويفقد كل فرد جاذبيته للجنس الآخر بنسبة ابتعاده أو ابتعادها عن أنسب الفترات للتناسل والحمل... ويظل الشباب دوماً ذا جاذبية بغض النظر عن الجمال، أما الجمال بلا شباب فلا جاذبية له. وفي كل حالة يقع فيها الحب، فإن كل ما يتجه إليه البحث فحسب هو إنتاج فرد ذي طبيعة محدّدة، وتؤيد ذلك

(10) المصدر نفسه، ص 120.

حقيقة أولية وهي أن الأمر الجوهري ليس في تبادل الحب بل في الاستحواذ»[11].

ومع ذلك، فليس هناك زيجات أبعد عن السعادة من تلك الزيجات القائمة على الحب، ويرجع سبب ذلك بصفة خاصة إلى أن هدفها هو استمرار النوع لا متعة الفرد، والزواج الملائم هو الذي يرتبه الأهل. ورغم ذلك فالمرأة التي تتزوج على حب مخالفة بذلك مشورة أبويها، لا بد من الإعجاب بها: «إنها فضلت ما هو أكثر أهمية، وتصرفت بروح الطبيعة والأدق أن يقال بوحي من الجنس والنوع، بينما ينصح الأهل بروح الأنانية الفردية» والحب أحسن علوم التناسل.

وما دام الحب خدعة تدبّرها الطبيعة، فإن الزواج هو ذوبان الحب، إذ عليه أن يزيل كل الخيالات والأوهام، ولا يمكن إلا للفيلسوف وحده أن يكون سعيداً في الحب، ولكن أكثرية الفلاسفة لا يتزوجون. «لأن العاطفة تعتمد على وهم يمثل ما ليس له قيمة سوى حفظ النوع، ويتبيّن للفرد أنه كان مخلب القط بالنسبة إلى النوع ولو أشبعت عاطفة بتراركا لكفّ عن أغنيته»[12]. ويعتبر الدافع الجنسي وفق رأي شوبنهاور كالحياة الداخلية للشجرة (النوع) التي تنمو عليها حياة الفرد.

---

(11) العالم كإرادة وتمثل، شوبنهاور. جـ 3، ص 372.

(12) المصدر نفسه، 371.

ويعقب خدمة النوع ـ أي القيام بالتلقيح ـ إنهاك مؤقت في كل القوى، وفي الحقيقة، هذه الخدمة تنتهي بالموت السريع في أغلب الحشرات. وفي ذلك يقول «كيلسوس» إن انقضاء قدرة الإنسان على التوالد تبيّن اقتراب موته. والإفراط في استخدام هذه القدرة في كل سن يقصّر الحياة، بينما الاعتدال في هذه الناحية، يزيد كل القوى وخاصة العضلية، وقد وضع هذا الأمر في الحسبان عند تدريب الرياضيين الإغريق. ويطيل مثل هذا الاعتدال حياة الحشرة حتى الربيع التالي. وكل هذا يشير إلى أن حياة الفرد هي في أعماقها مستعارة فحسب من حياة النوع. . . فالتناسل هو الذروة العليا وبعد تحققه تنتهي حياة الفرد الأول بسرعة أو ببطء، بينما تكفل حياة جديدة للطبيعة بقاء النوع، وتكرر نفس الظاهرة. هذا هو قانون الطبيعة، لأن العالم كله، بل ظواهره، هو الجانب المحسوس للإرادة التي لا تتجزأ، وهي الفكرة التي ترتبط بكل الأفكار الأخرى كما يرتبط التوافق النغمي بالصوت الواحد[13].

الشاعر ـ الفيلسوف الألماني غوته عبّر عن هذه الفكرة في إحدى قصصه الطويلة، عندما أسمى انجذاب العاشقين، ذلك الانجذاب الذي لا يقاوم، بأنه التجاذب الاختياري. فالقوة التي تجذب العاشق، والقوة التي تجذب الكوكب واحدة.

---

(13) المصدر نفسه، ص 267.

وهذا شأن الحياة في النبات، فكلما هبطنا في أشكال الحياة وجدنا دور العقل أقل، ولكن ليس هذا هو شأن الإرادة. وفي هذا الشأن يرى شوبنهاور أن ذلك الذي يسير فينا على ضوء المعرفة وراء أهدافه، ولكنه هنا. . . يمضي فحسب أعمى أصم بطريقة رتيبة لا تتغيّر، ومع ذلك ففي كلتا الحالتين يجب أن يدرج تحت اسم الإرادة. . . وأن اللاشعور هو الحالة الأولية والطبيعية للأشياء جميعاً، ومن ثم يكون كذلك الأساس الذي يقوم عليه الشعور - في بعض أنواع الكائنات - على أنه أقصى ازدهارها، بينما يستمر اللاشعور دوماً هو العنصر السائد فيها، وتبعاً لهذا، تكون أغلب الموجودات بلا شعور؛ ولكنها مع ذلك تعمل طبقاً لقوانين طبيعتها، أي وفق إرادتها. وليس في النباتات إلا نوع ضعيف جداً من الشعور على الأكثر، وفي أحط أنواع الحيوانات نجد طلائع الشعور فحسب، ولكن حتى بعد أن ارتقى الشعور طوال كل السلسلة الحيوانية حتى وصل إلى الإنسان وعقله، فلا يزال الأساس هو اللاشعور في النبات الذي بدأت منه السلسلة، ويمكن تعقب ذلك في ضرورة النوم.

لقد كان شوبنهاور قد أكد أنه في الغريزة لدى الحيوانات بصفة عامة أحسن تصوير لما يبقى في فلسفة البحث عن غايات الطبيعة فيها، فكما أن الغريزة التناسلية عمل مماثل لذلك الذي يوجهه إدراك غاية، ومع ذلك يكون بدونها

تماماً؛ كذلك يكون كل كيان في الطبيعة يشبه ذلك الذي يوجهه إدراك غاية، ومع ذلك يكون بدونها.

يقدم لنا شوبنهاور نظرة في الحب تمتاز بالعمق والبراعة والتحليل، فهو لا يفهم الحب إلا من جانبه الجنسي الخالص، لأنه يراه مرتبطاً كل الارتباط بالغريزة الجنسية، وهذه الأخرى بإرادة الحياة على هيئة حفظ النوع. فما تأوهات العاشق وزفراته وقشعريرة قلبه ونبضاته، غير حنين صادر من أعماق إرادة الحياة ممثلة في الغريزة الجنسية، وما النظرات الرفافة الملتهبة يتبادلها المحبان إلا بريق متأجج لعيني الطفل الذي يرنو إلى النور.

وأفلاطون الذي كان الأكثر احتفالاً بالحب في محاورتيه «المأدبة» و «فيدروس» لم يقل شيئاً ثابتاً صادراً عن تحقيق علمي وتدقيق فلسفي، بل هام في أتاويه الأساطير وحلّق في سماء الخيال، فضلاً عن أنه لم يتناول غير ناحية شاذة من نواحيه كانت شائعة عند اليونان. أما شوبنهاور فيرى أن الحب مهما تسامى ولطف ينبع من الغريزة الجنسية، أو هو الغريزة الجنسية نفسها واضحة محدّدة مشخّصة(14). فإن الغريزة الجنسية إذا لم تكن ذات موضوع معيّن كانت إرادة الحياة، وإذا بدت مرتبطة بشخص معين فهي الحب.

المهم في الحب ليس تبادله بين المحبين، بل امتلاك

---

(14) شوبنهاور، عبد الرحمن بدوي، دار القلم، ص 247.

الواحد للآخر، امتلاكاً حسياً بواسطة المتعة الشهوانية، ولا يغني في شيء أن يكون في الجانب الآخر صدى للعاطفة وترديد للغرام، ولهذا نرى أيضاً أن الذي لا يثير الحب عند الآخرين نحوه، يقنع بالامتلاك والمتعة الحسّية. وما نماء العاطفة بين المحبين غير إرادة الحياة عند الفرد الجديد الذي يريدان إنتاجه. وأن التقاء النظرات المليئة بالشهوة لاشتعال لوجوده المقبل، وفي رغبتهما في الاتحاد حتى الفناء في شخص واحد تعبيراً عن حاجتهما الملحّة إلى الاستمرار والبقاء في هذا الوليد، ولهذا فإنهما يمزجان بين خلقيهما ويصبان هذا المزيج في النتائج؛ فيرث الطفل عن أبيه الإرادة أو الخلق، وعن الأم الذكاء، وعن كليهما تركيبه الجسماني. وهكذا نرى دائماً أن الوجد الغرامي في جوهره يتجه إلى شيء واحد هو ولادة الطفل.

وإذا كنا نرى في الحب إيثاراً ومحاولة للقضاء على الأثرة، فما ذلك إلا من فعل الطبيعة التي تريد أن تضحي بالفرد في سبيل النوع، فتزوّر له الحب وكأنه أثرة وفائدة شخصية، بينما هو في الواقع تضحية، وإيثار قُصِد به النوع، فيخيّل إليه أنه يسعى نحو غاية فردية، وهو لا يسعى في الحقيقة إلا إلى غاية نوعية. وما فطرت عليه المرأة من ثبات في الحب، بعكس الرجل الذي يميل إلى التنويع والتقلب، يدل على أنها هنا، إنما تصدر عن وحي من الطبيعة التي تريد منها أن تقتصر على رفيقها حتى يكون في وسعها العناية

بالولد. ومن هنا كانت الفضيلة الأولى والعظمى في المرأة، الأمانة الزوجية، حتى أن الزنى يعتبر بالنسبة إليها مخرجاً لها عن طبيعتها وجوهرها ونازلاً بها إلى أحط دركات السقوط وأشنع ما يمكن أن تقترفه من إثم، لأن هذا خروج على ما رمت إليه الطبيعة من وجودها، بعكس الرجل، فإن هذه الأمانة عنده مصطنعة لا أساس لها من الطبيعة، ولذا كانت خيانته أقل جرماً وأهول إثماً[15].

يقول النبي سليمان الحكيم في سفر الجامعة (26 ـ 13) «إن المرأة الحسنة التكوين الجميلة الساقين كعمود من الذهب على قاعدة من الفضة» لأن حسن التكوين يهيء للولد تكويناً أقوى، وأحسن، وامتلاء البدن، حتى يكون غذاء الجنين أوفر، وهذا أظهر ما يكون في الجاذبية الهائلة التي تحدثها النهود الممتلئة، لأن النهود الممتلئة تيسّر تغذية الطفل على النحو الأفضل، أما المرأة الهزيلة فلا تثير الإغراء، كما أن البدينة تثير الكراهية لأن هذا التركيب دليل على هزال الرحم وبالتالي على العقم. وأخيراً نعتبر في المرأة جمال الوجه، ويقودنا في هذا الاعتبار غريزة الولد نفسها.

«الحب لغز مفتاحه الوحيد إرادة الحياة ممثلة في حفظ النوع» وهذا ما عبّر عنه نيتشه بقوله: «كل شيء في المرأة لغز، ولكن هذا اللغز مفتاحه الولادة. فالرجل بالنسبة إلى

---

(15) المصدر نفسه، ص 249.

المرأة وسيلة، والغاية دائماً هي الولد». واشبنجلر يقول: «سياسة المرأة الأبدية هي أن تجد الرجل الذي تستطيع عن طريقه أن تكون أماً لأولاد، وبالتالي تاريخاً ومصيراً ومستقبلاً».

إن جوهر الإنسان الحقيقي هو النوع أكثر منه في الفرد، وإلا فما السرّ في أن العاشق يتعلّق بشدّة بمن اختارها في ذلة وخضوع، وأنه على أتم أهبة التضحية من أجلها بكل شيء، السر بسيط، وهو أن الجانب الخالد من وجوده هو الذي يريد تملك المرأة؛ بينما بقية شهواته ونوازعه تصدر دائماً عن الجانب الغائي وحده. فما تشعر به من شبق هائل نحو المرأة بالذات هو وحده الضمان المباشر لعدم قابلية جوهر الوجود فينا للفناء، والكفيل ببقائه مستمراً في النوع، هو إرادة الحياة التي تريد أن تكفل لنفسها البقاء والخلود، وتؤكد كيانها على مرّ الزمان.

خلال هذا الاضطراب يقول شوبنهاور نبصر نظرات المحبين الملتهبة بالشوق تتلاقى في هيبة وإبهام وسر وخشيان، لأن هذين المحبين خائنان، يريدان في خفايا نفسيهما أن يخلدا كل هذا الشقاء وكل هذه الأحزان التي لولاهما لانتهت وزالت، ولكنهما يجعلان هذه النهاية مستحيلة الوقوع، كما ساهم في هذا أسلافهما المتقدمون.

ولكن الطبيعة لا تبالي فيما إذا دامت سعادة الزوجين يوماً واحداً أو إلى الأبد ما دام التناسل ممكناً.



الفصل الرابع

العالم شر

نحن تعساء في زواجنا، وفي عزوفنا، وعزوفنا عن الزواج، تعساء في انكفائنا ووحدتنا، تعساء في اجتماعنا بالناس كالقنافذ تقترب من بعضها لتشعر بالدفء ولا تشعر بالراحة إذا اشتد التصاقها، ومع ذلك فهي تعيسة في ابتعادها عن بعضها. إن الحياة مضحكة، ولكنه ضحك كالبكاء ـ فلو استعرضنا حياة الفرد في مجموعها وأمعنا النظر في أبرز معالمها فقط لوجدنا مأساة في الحقيقة، أما إذا تناولنا ما في تفصيلها لوجدناها ملهاة مضحكة. أمام كل هذه الآلام والكوارث ألا يكون التفاؤل سخرية من ويلات البشر؟ لقد صوّر فولتير في كتابه «كنديد» آلام البشر تصويراً عظيماً، وخلاصة القول إن طبيعة الحياة تقدم لنا نفسها كأنها مقصودة ومدبرة لتوقظ فينا الاعتقاد بأن لا شيء فيها جدير بكفاحنا وجهودنا، وأن ما فيها من طيبات وخيرات فهو باطل ومن

متاع الغرور، وأن العالم مصيره الإفلاس والحياة عمل فاشل لا يقوم بتغطية نفقاته.

الزمان ينبوع الفناء، والزمان أصل لكل شقاء، وبالشقاء جوهر هذا الوجود. والذي فهم كلمة السر وقبض بيمينه على مفتاح اللغز هو شوبنهاور. فهو وحده فيلسوف التشاؤم بامتياز، الذي اكتشف ينبوع الشر في هذا الوجود، وراح يفسّر كل ما فيه من مظاهر تبعاً لهذا الأصل، فأقام بناء مذهبه الفلسفي الكامل على أساس ما دعاه إليه الوجود إلى وقوف موقف تشاؤم، وإذا كانت المهمة الأولى للفيلسوف أن يرجع المتعدّد إلى الوحدة، والمظاهر المتباينة إلى الحقيقة الوحيدة، فإن شوبنهاور وحده من بينهم الفيلسوف.

«إننا نضع شوبنهاور جنباً إلى جنب مع الشاعر البريطاني اللورد بايرون. إنهما يكونان الصورتين العليين للتشاؤم، الصورة الشعرية - بايرون، والصورة الفلسفية - شوبنهاور»؛ وكلاهما إذاً مظهر لشيء واحد هو الوجود كخطيئة. وكنا قد ذكرنا أن شوبنهاور قد اكتشف مصدر هذه الخطيئة، الذي هو الإرادة. فلما انبثقت الإرادة من أعماق الشعور كي تستيقظ على الحياة وجدت نفسها، كفرد في عالم لا نهاية له ولا حدود، وسط حشد هائل من الأفراد المجهدين المتألمين الضالين. ولما كانت منساقة خلال حلم رهيب فإنها تهرع كي تدخل من جديد في لا شعورها الأصيل، وحتى تصل إلى هذه الغاية كانت رغباتها غير متناهية ودعاواها لا تنقضي.

وكل إشباع لشهوة يولد شهوة جديدة. ولا مرضاة أرضية قادرة على تهدئة جموحها ونوازعها، أو القضاء نهائياً على مقتضاياتها، أو ملء هاوية قلبها السحيقة. إن الحياة بطبعها سرّ، وبأن جوهر هذا الوجود شر. فالسعادة النسبية التي قد يخيّل إلى البعض أنهم يشعرون بها ما هي الأخرى إلا وهم، فما هي إلا الإمكانية المعلّقة التي تضعها الحياة أمامنا على سبيل الإغراء بالبقاء في هذا الشقاء، وهي السراب الكاذب الذي يحثنا على الحرص عليها ويحدونا إلى التعلّق بما فيها.

وثمة سؤال يطرح نفسه علينا، ما طبيعة اللذة المزعومة، وهذه السعادة التي يتحدث الناس عنهما؟ نحن نحسّ بالألم، لا بالخلو من الألم، وبالهم، لا بعدم الهم، وبالجزع، لا بالأمن، ونحن نشعر بالرغبة، كما نشعر بالجوع والعطش، لكن ما إن تشبع الرغبة حتى تصير مثل تلك القطع من الحلوى التي نتذوق طعمها في الفم، ثم لا يكون لها وجود بالنسبة إلى الإحساس حينما تبتلع؛ ونحن نعاني في أشد الألم الخلو من الملاذ والمسرات، فنأسف عليها في الحال، أما زوال الألم فعلى العكس من ذلك نحس به مباشرة حتى ولو لم يغادرنا إلا بعد مدّة طويلة، وكل ما نقدر عليه هو أن نفكر فيه لأننا نريد التفكير فيه عن طريق التأمل. فالألم والحرمان «هما وحدهما إذاً اللذان يمكنهما أن يحدثا تأثيراً إيجابياً وبالتالي يكشفا عن ذاتيهما. أما التمتع فعلى العكس من ذلك سلبي خالص، ولهذا لا نستطيع أن نقدر الخيرات

العظمى الثلاث التي نحظى بها في الحياة وهي: الصحة والشباب والحرية، طالما كنا مالكين لها، ولكي ندرك قيمتها لا بد من فقدها أولاً، لأنها هي الأخرى سلبية». لهذا نحس بلذع ألم واحد أقوى بكثير مما نحس به بإمتاع آلاف اللذات. كما أننا نشعر بساعات السرور تمضي بسرعة أكبر من ساعات الألم، لأن العنصر الإيجابي واضح في هذه الأخيرة فنشعر بها بقوة تجعلنا نحس بها طويلاً، وشعورنا بالزمان أقوى ما يكون في حالة الجزع أو الملال؛ بينما لا نكاد نشعر بمضي الزمان إبان اللهو والسرور، وفي رأي شوبنهاور فهاتان الحقيقتان تدلان على أن الجزء الأسعد في وجودنا هو الذي يكون فيه إحساسنا بالوجود قليلاً، وهذا يدل على أن الأفضل عندنا ألا نكون موجودين... وكل لذة تتذبذب بين حالتين: حالة الألم قبل أن تدرك، وحالة الملال بعد أن تشبع، وكلتا الحالتين عذاب.

إذا كان العالم إرادة، فلا بد أن يكون عالم عناء وآلام. وذلك أولاً لأن الإرادة ذاتها تدل على الحاجة وإشباع هذه الحاجة أكبر دائماً مما تصل إليه؛ إذ إنه بعد إشباع كل رغبة تبقى عشر رغبات دون إشباع، والرغبة لا تنتهي، والإشباع محدود ومن ثم «وطالما امتلأ وعينا بإرادتنا، ظللنا أسرى إلحاح رغباتنا بآمالها ومخاوفها المستمرة، وطالما خضعنا للإرادة فلا نستطيع الاستمتاع بدوام السعادة والسلام». وتحقيق الرغبة لا يستتبع الاكتفاء والرضى، إذ ليس هناك ما

هو أكثر خطورة على المثل من تحققه. وغالباً ما يؤدي إشباع الرغبة إلى الشقاء لا إلى السعادة، لأن في نفسه تناقضاً مخرباً. فالرغبة التي تتحقق تخلق رغبة جديدة، وهكذا إلى ما لا نهاية له. وعلة هذا أن الإرادة يجب أن تعيش على نفسها، لأنه لا وجود لشيء بجانبها، وهي إرادة فاجعة.

الحياة شر وخطيئة، لأن الألم هو دافعها الأساسي وحقيقتها، وليست اللذة إلا مجرّد وقف سلبي للألم. ولقد قال أرسطو محقاً إن الحكيم لا يبحث عن اللذة، بل التخلص من الهم والألم. فما الذي دفع الكلبيين قديماً إلى طرح اللذة ونبذها في كل صورها إن لم يكن الألم في الواقع ممزوجاً باللذة دائماً قليلاً أو كثيراً. ويؤكد شوبنهاور أن كل إشباع أو ما يسمّى عامة بالسعادة، لا يكون في الحقيقة وفي الجوهر إلا سلباً... ولا ندرك إدراكاً حقيقياً النعماء والمزايا التي تكون في حوزتنا فعلاً، ولا نقدرها حق قدرها، بل نراها مجرّد أمر واقع، لأنها لا تشبعنا إلا سلبياً، ولذلك بوقفها للشقاء والألم. ولا نشعر بقيمتها إلا عندما نفقدها، لأن الحاجة والحرمان والحزن ليست إلا الشيء الإيجابي الذي يصل نفسه بنا مباشرة ـ فما ذلك الذي دفع بالكلبيين إلى إنكار اللذة؟ ويعبر عن هذه الحقيقة المثل الفرنسي الذي يقول «الأفضل عدو الفاضل، فدع الأفضل وشأنه». والحياة شر لأنه حالما تسمح الحاجة والعناء للمرء بالراحة، اقترب

منه الضجر على الفور، بحيث يصير بالضرورة في حاجة إلى التسلية.

والحياة شر لأنه كلما ارتقى النظام زاد الشقاء. ونمو المعرفة ليس حلاً. «لأنه عندما تصبح ظاهرة الإرادة أكثر كمالاً يصبح الشقاء أكثر ظهوراً. وليس في النبات حساسية، ولذا فليس لديه ألم. أما أحط أنواع الحيوانات، فتعاني درجة ضئيلة جداً من الألم، وكذلك الحشرات تكون طاقة الإحساس بالشقاء لديها لا تزال محدودة. ويبدو الإحساس أول ما يبدو ويبدأ بدرجة كبيرة بظهور الجهاز العصبي الكامل في الحيوانات الفقرية، وتزداد درجة الإحساس مع زيادة نمو الذكاء. وكلما زادت المعرفة وارتقى الوعي زاد الألم أيضاً بتناسب طردي حتى يصل إلى أعلى درجاته في الإنسان. ومرّة أخرى، نجد أنه كلما تميز الإنسان في المعرفة، وكلما زاد ذكاؤه، زاد ألمه، وأشد الناس شقاءً ذلك الموهوب بالعبقرية».

والحياة شر لأنها حرب، فإننا نرى في كل مكان في الطبيعة الصراع والتنافس والنزاع، وتعاقب النصر والهزيمة تعاقباً انتحارياً. فكل نوع يكافح في سبيل المادة، والمكان والزمان الذي يكون هو للآخرين. وهكذا، تعيش إرادة الحياة في كل مكان على نفسها، حتى نصل إلى الإنسان الذي يخضع جميع الأنواع الأخرى، ويعتبر الطبيعة مصنعاً لاستخدامه الخاص. ومع ذلك فحتى الجنس البشري يكشف

بنفسه في وضوح عن هذا الصراع الرهيب الذي يقع نتيجة اختلاف الإرادة مع نفسها. وسوف نجد أن الرجل للرجل ذئب[1].

وإذا كان علينا أن نستحضر أمام بصر الإنسان ذينك الشقاء والبؤس الرهيبين اللذين تتعرض لهما حياته باستمرار لاستبد به الفزع، ولو أنه كان علينا أن نقود المتفائل الراسخ في تفاؤله إلى المستشفيات، وملاجئ العجزة، وغرف العمليات الجراحية، وأدخلناه السجون، وغرف التعذيب، وأوجار العبيد، ومررنا به فوق ميادين القتال، وساحات الإعدام، ولو فتحنا له المآوي المظلمة التي يختفي فيها الشقاء عن نظرات الفضول الباردة، وأخيراً لو سمحنا له بأن يطل على كهوف الجائعين لفهم أخيراً طبيعة هذا العالم الذي هو خير العوالم. من أين استقى دانتي مادة ملحمة «الجحيم»؟ اللهم إلا من عالمنا الواقعي، ومع ذلك فقد صاغ منها جحيماً كاملاً جداً، ولكنه عندما جاء في الناحية الأخرى، لوصف الجنة ومباهجها واجهته صعوبة لا يمكن التغلب عليها، لأن عالمنا لا يتيح له أية مادة لهذا. ولا تستطيع ملحمة أو رواية شعر أن تمثل سوى الصراع والجهد، والكفاح في سبيل السعادة، لا السعادة الدائمة الكاملة ذاتها المتحققة في الزمان والمكان الخاضعة لمبدأ الفردانية ولشكول مبدأ العلة الكافية، وبدلاً

---

(1) العالم كإرادة وتمثل، شوبنهاور، جزء 1، ص 119.

من أن يدرك أن جوهر الظواهر كلها واحد، لا يدرك غير أطوار متباينة متعدّدة بل ومتعارضة.

وحسب ما يعتقد شوبنهاور فإنه حين يتبيّن المرء أن كل الظواهر ترد إلى علة واحدة، يشعر بأن كل ما في العالم من آلام هي أيضاً آلامه، ويحس بأن صوتاً قوياً ينادي من أعماق الوجود بأن كل شيء مصدره إرادة واحدة. ويقول: «وهذا الباطن يقول له أيضاً إنه هو بكل فساده هذا الإرادة نفسها بأسرها، وإنه ليس فقط جلاداً، بل وأيضاً معذباً، وإن حلماً خادعاً على شكل الزمان والمكان، هو الذي فرّق بينه وبينهم وحرّره وحده من آلام ضحاياه، ولن يختفي الحلم حتى يرى أنه اشترى اللذة بثمن ألم، وأن كل أنواع العذاب، حتى تلك التي لا تبدو لعقله إلا باعتبارها ممكنة الوقوع تصيبه هو أيضاً باعتباره إرادة حياة»[2]. وحين يدرك الحقيقة كلها، يحاول أن يوجد توازناً بينه وبينهم، بأن يزهد في ملذاته. ويعترف بأن الاختلاف بين الآخرين وبينه، هذا الاختلاف الذي يبدو للشرير كأنه هوة سحيقة، ليس إلا وهماً خداعاً، ويتبين مباشرة، أن حقيقة ظاهرته، أعني إرادة الحياة التي هي جوهر كل شيء ومبدأ الحياة فيه، هي بعينها التي عند الآخرين. وأن هذه الوحدة في الجوهر تمتد إلى كل الحيوان وإلى الطبيعة بأسرها. وهذا ما يؤكده شوبنهاور بقوله: إن من يدرك

---

(2) المصدر نفسه 122.

ماهية الوجود بأسرها يصبح «خالياً» من كل إرادة ومشيئة، ومن هذه اللحظة تشيح الإرادة بوجهها عن الوجود الذي أثارت ملذاته الجزع توكيداً للحياة. فيصل الإنسان حينئذٍ إلى حالة الزهد الإرادي والتسليم والطمأنينة الكاملة والخلاص المطلق من كل إرادة. أي يبلغ مرتبة الزهد والقداسة.

كلما زاد الألم وتعدّد زادت طاقة الحياة وتعدّدت القوى التي تحتويها. وبمقدار استعداد المرء للتألم تكون درجته في سلّم التصاعد الإنساني فأقدر الناس على تحمّل الألم، وأسرعهم إلى خلقه والإقبال عليه، أرفعهم في درجة الإنسانية، والمعرفة تسمو والشعور يعلو، بالقدر الذي يكبر الألم ويزداد التألم. فإذا استطاع المرء إذاً أن يعاني أكبر مقدار من الألم، وأوفر نصيب من التألم، ارتفع إلى درجة أعلى من الألم وأسمى من التألم. ارتفع إلى درجة جديدة، وطور آخر، وهو طور السرور[3].

إن الألم يدعو إلى الفناء، ويهيب بالذهاب وترك الحياة، يدعو المرء إلى الخلاص من إرادة الحياة والقضاء عليها، لأنها مصدر كل شقاء، وينبوع كل داء. بينما السرور حليف الأبدية. ومن هنا كان تشاؤم شوبنهاور الذي ينادي بطلب الخلاص عن طريق الفناء، لأن تشاؤمه كان ألماً خاصاً، ولو

---

(3) نيتشه، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975.

أنه كان ألماً عميقاً أيضاً، والنتيجة المنطقية لهذا التشاؤم نشدان الخلاص بواسطة القضاء على إرادة الحياة.

عندما يكون الفكر ذاهلاً وملتهباً بالشغف والرغبات، يكون التركيز على أي أمر صعباً، أغراض الحواس والرغبات قوى تدفع إلى الخارج، إنها تشجع النزعة الطبيعية للفكر إلى التنقل من مكان إلى آخر خارجياً. عندما يكون الفكر في هذه الحال ينهمك في الصخب المتواصل للأحداث الزائلة، تتبعثر إشعاعات الفكر وتتبذر الطاقة، من أجل التركيز، يجب أن تستجمع هذه الإشعاعات الفكرية وتوجّه إلى الداخل، عندما تتركز الإشعاعات يبدأ الإشراق الذي يتخلص من العالم ومن الإرادة. فأسباب الأحزان والآلام والحسرات في الفكر الهندي القديم هي الجهل والأنانية والرغبة، والنفور والتعلق بالحياة[4].

إن إدراك حقيقة الذات التي نطمح إليها بوعي منا، وبغير وعي، والتي تنمو باتجاهها بشكل تدريجي تصاعدي، إذا استطاع الإنسان التوصل إلى ضبط الفكر لن تكون له حدود ومحددات لأن الأوهام والرغبات والتحيزات والأحكام هي التي تعوق النمو وتمنع عن إدراك الذات. وما الكون الظاهر سوى حركة زوال كما تكون الانعكاسات على الشاشة تماماً

(4) سر النجاح في ممارسة اليوغا، حلقة الدراسات الهندية، مؤسسة نوفل.

كما يمكن أن نظن في الظلمة أن الحبل هو أفعى، هكذا بدون الاستنارة الروحية نعتبر الزائف حقيقياً تنعكس أوهامنا الشخصية على العالم الحقيقي. والتأمل الصحيح هو الخلاص من براثن الإرادة والحواس الدنيا، وهو بالتحديد تجاوزي، وهذه كلمة استعملت كشعار إعلاني ترويجي، لكنها تنقل جمال التأمل حيث يصار إلى تجاوز كل المخاوف والرغبات والأتواق، والمشاعر السلبية، يبلغ المتأمل حالة فوواعية حيث يكون قادراً على التماثل مع الذات الكلية، ليس في هذه الحالة التجاوزية إدراك للجسد أو الفكر أو الثنائية، ويصير العارف واحداً مع المعرفة والمعروف. واذا لم يستيقظ الإنسان للسؤال عن شقائه وعن شر الحياة، وإذا لم يدرك بأنه غير راغب بالشقاء فعلاً، بل يريد وضع حد لشقائه، لا يمكن اعتباره إنساناً كاملاً. تبدأ الإنسانية عندما تستيقظ هذه النوعية من الأسئلة في عقل المرء، كل عمل للإنسان يعد فشلاً ما لم يستفسر عن طبيعة المطلق «الشيء في ذاته» المغاير للإرادة عند شوبنهاور. لذلك فإن من يبدأون بالسؤال عن سبب شقائهم أو من أين أتوا وإلى أين هم ذاهبون بعد الموت هم التلاميذ المؤهلون ليكونوا ذواتاً عارفة.

من يرغب بالتحرر من أسر الحياة، والإرادة، عليه أن يتعلّم بأنه مغاير للجسد المادي، إن الانعتاق يعني التحرر من الوعي المادي، وهذا ما تأثر به مذهب شوبنهاور.

إن هذا العالم هو انعكاس «تجسيد» للعالم الروحاني في

الفكر الهندي، وتجسيد للإرادة عند شوبنهاور، ولكن ليس العالم المادي سوى ظل للحقيقة، وفي الظل لا توجد واقعية أو جوهر، إنما يمكننا أن نفهم من خلال الظل بوجود جوهر وواقعية، لا يوجد في الصحراء ماء، ولا سعادة، لكن السراب يوحي بوجود شيء كالماء، هكذا لا يوجد في العالم المادي ماء، ولا سعادة، لكن ماء السعادة الفعلية في الزهد والتمرد على الإرادة ورغباتها.

وحسب العقيدة المسيحية فالحرية الروحية الحقيقية، هي الحرية حيال الواقع، أي تجسيدات الإرادة، وهذا يعني إنكاراً مبدئياً للعالم المادي الذي يغدو كل شيء فيه عدماً وخطيئة.

الفصل الخامس

نظرية الأخلاق

1 ـ العبقرية

إن الطبيعة لا تمنح العبقرية إلا للقليل من الناس، لأن العبقرية تعوق سير الحياة العادية التي تقتضي التركيز في الأمور الخاصة السريعة، لقد أرادت الطبيعة أن يكون حتى المتعلمون والمثقفون حارثين للأرض، وأساتذة الجامعات يشملهم هذا المستوى. والسعادة التي يستمدها العبقري من الجمال على اختلاف صوره والسلوى التي يقدمها له الفن، وحماس الفنان الذي يتصف به تمكنه من نسيان مشاغل الحياة، وتعوّضه عن الألم الذي يزداد في الإنسان بنسبة وضوح إدراكه ووحدته الموحشة بين جنس البشر يختلف عنه تمام الاختلاف.

والعبقرية هي النظرة اللاشخصية السامية المجرّدة عن المصلحة الشخصية تماماً. إن العبقرية هي القوة التي يتمكن

فيها الفرد من نبذ مصالحه، ورغباته وأغراضه وإبعادها تماماً عن بصره، والقوة التي يستطيع بها إنكار شخصيته إنكاراً تاماً، مدة من الوقت، ليبقى معرفة خالصة، وبصيرة واضحة بالعالم، ولهذا فإن العبقرية هي سيادة المعرفة على الإرادة سيادة واضحة، أما في الحالات العادية فإن الإرادة تسود المعرفة، والمعرفة تنشط بدافع الإرادة فقط، بحيث تكون المصالح الشخصية والمنفعية هي الموجه للمعرفة[1]. إن هذا الإنكار الذاتي والشخصي في العبقرية يجعله غريباً في هذا العالم الذي تسوده المصالح الذاتية والرغبات النفعية والدوافع الشخصية. لذلك نجد العبقري بامتداد بصره إلى الأمور البعيدة ورؤيته لها، لا يلتفت إلى الأشياء القريبة فلا يراها. يعني أن العبقري هو أعلى صورة من صور المعرفة التي تجرّدت عن الإرادة، كما أن أحط ضروب أنواع الحياة هو ما كان ناجماً عن إرادة بحتة، بغير معرفة، والإنسان بصفة عامة تغلب عليه الإرادة أكثر من المعرفة، أما العبقري فتغلب فيه المعرفة وتقل الإرادة، وفي العبقري، تكون الملكة العارفة قد نمت وتطورت تطوراً كبيراً يزيد عما تتطلبه خدمة الإرادة، وهذا يؤدي إلى انتقال بعض القوة من النشاط التناسلي إلى النشاط العقلي. وحسب رأي شوبنهاور فإن الصفة الأولى للعبقرية هي سيطرة غير مألوفة للحساسية والغضب والقوة

---

(1) قصة الفلسفة، ول ديورانت، مكتبة المعارف، بيروت 1985.

التناسلية، ومن هنا كانت العداوة بين العبقري والمرأة، لأن المرأة تمثل التناسل وخضوع العقل لإرادة الحياة.

وبمعنى آخر، إن العبقرية امتلاء للطفولة، أي أنها تلك السيادة الطبيعية للعقل على الإرادة، في تلك السن، بدلاً من أن تنقلب وتتحوّل، تظل قائمة طول العمر عند العبقري في صورة مستمرة. وظاهرة التحول هذه هي التي تخيب بعض الآمال التي تعقدها على صغار الأطفال، إذ نتوسم فيهم الذكاء والعبقرية، ولكنهم ما إن يغدوا مراهقين حتى تغشى عقولهم سحب الغباء والتبلد والخمول، وهذا لأن الطبيعة قد سادت عندهم في مجراها العادي، ومن هنا كان ذلك التحوّل في تلك الفترة من العمر. والعبقرية هي نمط خاص من الأفراد يتميز بصفات نادرة، كما أنها أنموذج للفرد الذي استطاع أن يحرّر عقله من سيطرة الإرادة في لحظات معينة من لحظات التأمل الموضوعي.

وترتبط نظرية شوبنهاور في العبقرية ارتباطاً وثيقاً بنظرية المعرفة، إذ إن العبقري عنده لا يتميز عن سائر الناس إلا بالمعرفة، المعرفة الحدسية التي ينفذ بها إلى أعماق الأشياء وبحيث يصبح وإياها شيئاً واحداً. إن ماهية العبقرية يجب أن تتألف من الكمال والطاقة في المعرفة الحدسية. وفي هذه المعرفة تختفي تلك التفرقة بين الذات والموضوع. وهذا يعني أن العبقرية أولاً وقبل كل شيء تكمن في المعرفة، وهذه المعرفة ليست معرفة مجرّدة ولكنها معرفة حدسية، كما

ذكرنا، بالإضافة إلى أنها لا تخضع لمبدأ العلّة بل إنها تتجاوزه وتتحرر منه لترى الأشياء في ضوء آخر غير ضوء الضرورة. والعبقرية تتأمل المثل، وفي هذا التأمل تتناسى الإرادة، وتتناسى فرديتها إلى حين. ففي العبقري يتغلب العقل على الإرادة تغلباً ظاهراً. ولما كانت الإرادة شراً، فمعنى ذلك أن شخصية العبقري تتخذ لها طابعاً أخلاقياً.

هذا، وتحتل العبقرية حيزاً كبيراً في فلسفة الجمال عند شوبنهاور، وفي مذهبه في الوجود بشكل عام، ومن المؤكد مجال الاختلاف بين العبقري والناس العاديين يكمن في القدرة على فهم وإدراك المثل، لأن ماهية العبقرية تقع في هذا الإدراك الموضوعي الخالص ـ النزيه للمثال الأفلاطوني. ومن هنا يسمّي شوبنهاور العبقرية «بالموضوعية» ويقول: «ومن خلال هذا التأمل الخالص فحسب... يمكن إدراك المثل، وماهية العبقري تقوم على المقدرة الفائقة على مثل هذا التأمل... وحيث أن هذه المقدرة تتطلب أن ينسى الإنسان نفسه تماماً، وينسى العلاقات التي يرتبط بها، فالعبقرية إذاً هي فحسب أكمل صور الموضوعية، أعني الاتجاه الموضوعي للعقل مقابل الاتجاه الذاتي الذي يكون موجهاً نحو ذات المرء نفسه، وبعبارة أخرى نحو ذاته». ويعني ذلك أن العبقرية عند شوبنهاور هي القدرة على الرؤية الجمالية أو الرؤية الميتافيزيقية، التي فيها يستبعد المرء كل اهتماماته ورغباته، ليصبح ذاتاً عارفة خالصة، أو رؤية موضوعية للعالم

من خلال إدراك المثل، وبهذا يصبح العبقري مرآة واضحة للماهية الباطنية للعالم على حد تعبير شوبنهاور.

وفي هذه القدرة المعرفية يقع الاختلاف بين العبقري والإنسان العادي، وقد عبر شوبنهاور عن ذلك إذ أكد أن الاختلافات، أي اختلافات الرتبة والمكانة والمنبت فيما بين الأفراد، مهما عظم اتساعها فلن تضاهي الهوّة التي تفصل بين تلك الملايين ـ التي لا يحصى عددها، والتي تستخدم رؤوسها فقط من أجل إشباع بطونها، أو بعبارة أخرى تنظر إلى رؤوسها على أنها أداة الإرادة، وبين تلك القلّة القليلة النادرة من البشر الذين تكون لديهم الشجاعة في أن يقولوا «لا» «لا» فمن الأفضل أن تعمل رأس من أجل خدمة نفسها، وأن تحاول أن تفهم المنظر البديع المتنوع لهذا العالم، ثم تعيد تقديمه بعد ذلك في بعض الصور، كأن تكون فناً أو أدباً، فربما كان هذا أصلح لشخصيتي كفرد، هؤلاء هم السامون حقاً إنهم النبلاء الحقيقيون في هذا العالم، أما الآخرون فهم العبيد الذين يعملون بالأرض.

ويبيّن شوبنهاور طبيعة القدرة العقلية التي يتميز بها العبقري في أسلوب تشبيهي فيقول: «وعقل العبقري بين العقول الأخرى كالياقوت الأحمر بين الأحجار الثمينة، فهو يشع ضوءاً من تلقاء نفسه. بينما الأحجار الأخرى تعكس فقط ما تتلقاه من ضوء، والعلاقة بين العبقري والعقل العادي يمكن

أن توصف أيضاً بأنها كالعلاقة بين الجسم المولد للكهرباء بذاته وبين الجسم الذي يكون مجرّد موصل للكهرباء».

والاختلاف بين العبقري والإنسان العادي هو بلا شك اختلاف كمّي من حيث أنه اختلاف في الدرجة، ويمكن اعتباره أيضاً اختلافاً كيفياً وذلك على أساس أن العقول العادية، برغم الفروق الفردية فيما بينها، لها ميل معيّن نحو التفكير بطريقة متشابهة. أما عملية التعبير أو توصيل المثال على أنها مسألة ثانوية فإنها تأتي بالمران والتدريب، لأنها مسألة صنعة أو «تكنيك» فحسب، «فالفنان يجعلنا نرى العالم من خلال عينيه، أما كونه يمتلك هاتين العينين ويعرف الماهية الباطنية للأشياء، بمنأى عن كل علاقاتها إنما هي موهبة العبقرية، وهذا شيء فطري، وأما كونه قادراً على أن يعيرنا هذه الموهبة ويجعلنا نرى بعينيه فهذا أمر مكتسب، وهو الجانب التكنيكي للفن». ويرى شوبنهاور أن التخيّل شرط ضروري للعبقرية، لأنه يوسع الأفق العقلي للعبقري فيما وراء الموضوعات التي تكون ماثلة فعلاً أمامه، وذلك من ناحيتي الكم والكيف معاً.

فالتخيل مطلوب لاكتشاف المثال في الجزئي الناقص. فيقول شوبنهاور «إن الموضوعات الواقعية غالباً ما تكون صوراً ناقصة لمثلها المتجلية فيها، ولذلك فإن العبقري يحتاج إلى الخيال حتى يرى في الأشياء، لا ما صنعته الطبيعة بالفعل، ولكن ما حاولت صنعه، ومع ذلك لم تستطع بسبب

الصراع بين صورها».

إن العبقري يتأمل عالماً آخر غير عالم الناس، وماهيته وماهية العبقرية إفراط شاذ في العقل، والاستعمال الممكن الوحيد هو استخدامه في معرفة ما هو عام في الوجود، فهو إذاً مكرّس لخدمة الإنسانية كلها، كما أن العقل العادي مكرس لخدمة الفرد.

والمعرفة الحدسية عند شوبنهاور لدى العبقري تنسب إلى العقل كما تنسب إلى الحدس، ويضفي شوبنهاور على الحدس طابعاً صوفياً فهو يقول: «إنه الحدس تتكشف وتسفر لنا الماهية الخاصة الحقيقية للأشياء. أما التصورات والأفكار ليست غير تجريدات أي تمثلات جزئية للحدس» فالحدس عنده ليس معرفة عادية، بل إن كل معرفة عميقة وكل حكمة حقيقية تتخذ جذورها في المقصور الحدسي للأشياء. وهو الفعل المولد لكل عمل فني أصيل، أما التصورات فلا تولد غير الإنتاج الخاص بالموهبة والأفكار المعقولة والتقليد، وكل ما ينشأ عن حاجات الحاضر والزمن الراهن»[2]. فبالتأمل الخالص والاستغراق الكلّي في الموضوع، لهذا وحده يمكن أن نتصوّر المثل، وماهية العبقرية تتألف من تلك القدرة العظيمة على مثل هذا التأمل، فهي تقتضي نسياناً كاملاً للشخصية وعلاقاتها. وهكذا يكون النعيم شيئاً آخر غير

---

(2) العقل كإرادة وتمثل، شوبنهاور، جزء 3، ص 189.

الموضوعية الكاملة، أي الاتجاه الموضوعي للروح مضاداً للاتجاد الذاتي الذي يفضي إلى الشخصية، أعني الإرادة[3].

عند شوبنهاور نوعان من العقل، عقل خاضع لمبدأ العلّة وهو العقل الذي نستخدمه، في العلم وفي حياتنا العادية، وهو العقل الخاضع للإرادة توجهه وفقاً لرغباتها وغاياتها. فهو خادم لها بكل ما في الكلمة من معنى. أما العقل الثاني فهو العقل الذي يتحرر من سيطرة الإرادة فلا سلطان لها عليه، وهذا العقل لا يخضع لمبدأ العلّة، فهو إذاً حرّ وهذه الحرية تمنحه القدرة على تأمل المثل. ولكن هل هذه المعرفة الخاصة بالعبقري هي ما نسمّيه الخيال؟ وإذا أردنا أن نضع السؤال في صيغة أخرى؛ ما عمل الخيال في مثل هذه المعرفة؟ وهل العبقرية تنطوي على شيء من الخيال قلّ أو كثر؟

يقول شوبنهاور في توضيحه للصلة بين العقل والخيال: «إن بعض الناس رأوا في الخيال عنصراً أساسياً من عناصر العبقرية وهذا حق، ولكن بعضهم أراد أن يجعل من العبقرية والخيال شيئاً واحداً، وهذا خطأ، فإن موضوع العبقرية هو المثل الأبدية، أي الأشكال الدائمة الأساسية لما في الكون من مظاهر، فحيث يسود الخيال وحده لا يمكن أن نشيد غير قصور في اسبانيا، لإرضاء أنانيتنا ونزواتنا الشخصية العابرة

---

(3) المصدر نفسه، جزء 1، ص 195 ـ 196.

وخداع أنفسنا والتسرية عنها إلى حين، ولكننا في هذه الحالة لا نعرف شيئاً عن علاقات هذه الأوهام التي خلقناها بعضها بالبعض الآخر، فإذا كتب إنسان هذه الأوهام والخيالات التي تتراءى له كانت لدينا هذه الروايات المبتذلة التي يجد فيها عامة الناس متعة كبيرة، والرجل العادي لا ينظر إلى الأشياء،إلا وفقاً للعلاقات التي ترتبط بها مع إرادته، فهو لا يقف طويلاً أمام الأشياء متأملاً ذلك التأمل الخالص الذي هو وقف على العبقرية»[4]. فما إن يسنح له شيء من الأشياء حتى يبحث سريعاً عن التصور الذي يمكن أن يدرجه تحته.

إذاً، الخيال ضروري للعبقري لكي يرى في الأشياء لا ما وضعته الطبيعة فيها، ولكن ما أرادت أن تحققه فيها. وبذلك يبسط الخيال دائرة المنظور أمام العبقرية فيجعلها تمتد عبر الأشياء التي تقوم أمام ناظريه فعلاً، وهذا من وجهة نظر الكم والكيف على السواء، والنتيجة هي أن قوّة خارقة من الخيال تتضايف بل تكون شرطاً للعبقرية.

والخيال هو الأداة التي تساعد الفرد على التحرّر من مبدأ الفردية، وذلك لأنه ما هو إلا التحرر من الزمان والمكان والعلّية، وهي الأشكال التي تؤلف مبدأ الفردية. الخيال يرتبط بالحرية، وفي الحرية، حيث لا وجود لمبدأ العلة ـ قضاء على الفردية. فالخيال بوصفه أحد العناصر الرئيسية

---

(4) المصدر نفسه، ص 213.

للعبقرية يرتبط بالحرية من جهة وبالأبدية من جهة ثانية، أو هو بالأحرى يرتبط بالأبدية لأنه يرتبط بالحرية، والحرية هي الهواء الذي تتنفس فيه الأبدية. والخيال هو الأجنحة التي تجعل الإنسان العبقري يتسامى على الخيال الحسي[5].

إذا فرغنا من الخيال ألفينا أنفسنا أمام موضوع آخر هو الإلهام، فما معنى الإلهام في فلسفة شوبنهاور؟ لا يحاول شوبنهاور أن يفسّر الإلهام تفسيراً نفسياً لأنه لم يكن معنياً بهذه الناحية، وإنما خلع على الإلهام معنى ميتافيزيقياً، فهو لديه اللحظة التي يتحرّر فيها العقل من خدمة الإرادة، وبدلاً من أن يستمرئ الخمول بعد أن نفض عن أكتافه أثقال الإرادة، يبدأ في العمل لنفسه بحرية في هذه اللحظات القصار ويصبح بالنسبة إليه تمثلاً مركزاً في شعوره، وفي مثل تلك اللحظات تبدع النفس آثارها الفنية الخالدة. أما في التفكير الموجّه، فإن العقل لا يكون مستقلاً ما دامت الإرادة هي التي تحركه وتحدّد له الغايات.

والإرادة هي التي تؤلف جذور العقل ـ تعترض كل نشاط يتجه نحو غاية أخرى مختلفة عن غاياتها. ولهذا فإن العقل لا يستطيع أن يتصوّر العالم تصوراً موضوعياً عميقاً إلا بعد أن يتحرر من أساسه أي من الإرادة. والعقل يظل خاملاً ما لم توقظه الإرادة بمطالبها، فيبدأ في معرفة الأشياء

---

(5) الفرد في فلسفة شوبنهاور، فؤاد كامل، دار المعارف، 1963.

وعلاقاتها، وهو في هذا العمل أعمى عن كل ما عدا ذلك. «فالمسافر المسرع مثلاً لا يستطيع أن يرى نهر الرين غير حفرة من الماء تعترض طريقه ولا يرى في الجسر إلا وسيلة إلى عبور هذه الحفرة»[6]. وماهية العبقرية يقول جان بول هي أنها انعكاس، فالرجل العادي يستغرق بكل وجوده في صخب الحياة، تلك الحياة التي يرتبط بها من حيث إرادته، أما الأشياء نفسها، أما الوجود نفسه في دلالته فشيء لا يلاحظه. أما العبقري الذي يتخلص من إرادته، وبالتالي من شخصه، فإن شيئاً مما يهم الفرد لا يحجب عنه العالم والأشياء، إنه ينفذ إليها في وضوح، ويراها كما هي في ذاته أي في حدس موضوعي، والعبقرية لذلك انعكاسية.

ثمة ملامح يتميّز بها العبقري، وأولى هذه الملامح هي الكآبة والاكتئاب، فالعبقري بطبعه مكتئب أسيان «العباقرة جميعاً مكتئبون» يقول غوته: إن سورتي الشاعرية لا تكون شيئاً ما دمت سعيداً، وعلى العكس من ذلك تلتهب بشعلة متوهجة حينما يهددني الشقاء... ولهذا فإن الكآبة عنصر ملائم كل الملاءمة للعبقرية الشعرية. وسر ذلك هو: عندما يتخلص العقل من الإرادة الغائية ينظر إلى الحياة نظرة موضوعية عميقة. حيث يرى تعاسة الإنسان في الحياة ولهذا فالعبقرية والكآبة متلازمتان. والكآبة ما هي إلا المظهر

---

(6) العالم كإرادة وتمثل، مصدر سابق، جزء 3، ص 192.

الخارجي لشقاء العبقرية. وهذا الشقاء شيء محتوم تستلزمه طبيعة العبقرية نفسها، فإن الرجل العادي يسعى إلى تحقيق أغراضه الشخصية خاضعاً في ذلك للإرادة، وهذه الغايات دنيوية صرفة أي تافهة كل التفاهة، ومن ثم فقد يبلغها، ويصل من ورائها إلى السعادة كما يتمثلها، وهذا ما تسميه العامة «بالنجاح في الحياة» وهو أمر مألوف، والناجحون في الحياة كثيرون. أما الرجل العبقري فهو لا يسعى إلى تحقيق غايات شخصية مطلقاً وإنما يسمو فوق فرديته. ويتجاهل مطالب ذاته الخاصة، باحثاً عن الموضوعية في الأشياء لا في العلاقات التي تربطها بإرادته أي منفعة، ومن ثم كان العبقري لا يسعى إلى منفعته أو مصلحته، بل إنه بالعكس من ذلك يزدري كل منفعة أو مصلحة شخصية، ولذلك فهو لا ينجح غالباً في الحياة بذلك المعنى المبتذل الذي يقصده الناس بكلمة النجاح، وهو في بحثه عن المثل ينسى أن يبحث عن طريقه الخاصة في الحياة، ولذلك فإنه قلما يسلك طريقه في الحياة الواقعية إلا بخطى مرتبكة. فالعبقري يضحي بسعادته الشخصية في سبيل غاية موضوعية، وهو يعرف الإنسان أكثر مما يعرف الناس[7].

من أسباب شقاء العبقري أنه لا يستطيع أن يجد له نداً في الوسط الذي يعيش فيه، وهذه إحدى المشكلات التي عاناها

---

(7) المصدر نفسه، جزء 1، ص 200.

شوبنهاور شخصياً. بينما العامة من الناس يستطيعون أن يجدوا لهم أشخاصاً متشابهين بل ومتماثلين معهم تماماً؛ أو الطبيعة أشبه بمصنع كبير يستطيع أن ينتج كل يوم ملايين من نفس النوع، وهذه السعادة، سعادة الصداقة قد حُرِم منها العبقري، بينما يستمتع بها الآخرون. فاختلافه عن الآخرين اختلافاً بيّناً يجعل اتصاله بهم أمراً غير محبب سواء بالنسبة له أو لهم، وهم يرتبطون فيما بينهم بروابط شخصية، بينما هو في أغلب الأحيان عقل خالص، ومن ثم فهو ملك الإنسانية جمعاء، فأية سعادة يمكن أن يجدها في الاتصال بهم، وأية سعادة يمكن أن يجدوها في الحديث اليه! إنهم يشعرون بالراحة مع نظرائهم، وهو يؤثر أيضاً الاتصال بنظرائه، وهذا ما لا يتاح له إلا عن طريق آثارهم. ويقول شامفور محقاً: ليس هناك رذائل تمنع الإنسان من أن يكون له أصدقاء كثيرون مثل أن تكون له صفات عظيمة للغاية.

وسبب آخر للشقاء هو أن العبقري لا يستطيع أن يتكيف مع عصره، بينما يستطيع الآخرون أن يشبعوا مطالب المعاصرين وأن يرضوا أذواقهم، فهم يحيون حياة سعيدة فيها الشهرة والمجد والمال[8]، بل إن العبقري في صراع دائم مع عصره لأنه لا يعيش له، وإنما يعيش للأجيال المقبلة، بينما نجد أصحاب المواهب المتوسطة يصلون في اللحظة المناسبة

---

(8) المصدر نفسه، جزء 3، ص 202.

لأنهم متشبّعون بروح العصر مدركين لحاجات الزمن الذي يعيشون فيه، ولذلك قلما تتذوق الأجيال اللاحقة أعمالهم.

والعبقري يشابه المجنون في بعض الوجوه. وقد حلل شوبنهاور أوجه التشابه تحليلاً عميقاً يصدر عن تجربة علمية، حيث كان يزور مستشفيات الأمراض العقلية. وملخص تحليله هو أن المجنون يعيش الحاضر، وإن عاش في الماضي فهو يعيش فيه وكأنه حاضر، أي أنه يلتصق باللحظة الحاضرة، أو يثبت اللحظات الماضية فتصبح بالنسبة إليه حاضراً ولذلك فإن الحوادث والوقائع تنعزل في شعوره بحيث لا يستطيع أن يربط بينها أو أن يعرف العلاقات التي تقوم عليها. أو وفقاً للتعبير الفلسفي الذي يتخذه شوبنهاور: المجنون لا يتخذ مبدأ العلة في تفكيره، وهنا نقطة الاتصال بينه وبين العبقري. فالعبقري أيضاً يهمل معرفة العلاقات التي تقوم على مبدأ العلّة، وهو لا يبحث ولا يرى في الأشياء إلا مثلها، وهو يحاول أن يدرك ماهيتها بحيث يكفي شيء واحد لكي يمثل نوعه بأسره، وهو يحتقر المعرفة التي تقوم على الارتباط الصارم المحكم[9]. ويكفي أن ندرس حياة جان جـاك روسو والشاعر بايرون وألغبيري لنرى مصداقية هذا القول. وقد لاحظ هذه العلاقة بين المجنون والعبقري كبار الفلاسفة

---

(9) الفرد في فلسفة شوبنهاور، فؤاد كامل، دار المعارف مصر، 1963، ص 73-74.

والشعراء من قديم الزمان كأرسطو وأفلاطون و هوراس وديموقريطس، ومن المحدثين غوته وفيلاند.

وثمة علاقة أيضاً بين العبقري والطفولة، وقد لاحظ شوبنهاور أن العبقرية تحتوي على بعض صفات الطفولة. ومرجع هذا التشابه بينهما إلى أن الجهاز العصبي عند الطفل يتفوّق على بقية الأجهزة، ونموه يسبقها جميعاً. ويعرب شوبنهاور عن اعتقاده أن أضعف الأجهزة عند العبقري هو الجهاز التناسلي. بهذا التفوّق العصبي نستطيع أن نفسّر ذكاء الأطفال وحضور بديهيتهم ويسر تفكيرهم، فهم أكثر استعداداً من البالغين للتفكير النظري، والعقل عندهم يتغلب على الإرادة أي على الميول والشهوات والعاطفة. وأن المعارف التي يكتسبها الإنسان في صباه تفوق في مجموعها كل ما يمكن أن يعرفه في مقتبل عمره حتى ولو أمسى عالماً كبيراً. لأن تلك المعارف هي أساس المعارف الإنسانية جميعاً. وما إن يبلغ الطفل الحلم حتى يبدأ الجهاز التناسلي في النضج، وحينئذٍ تنقلب الآية فتسود الإرادة العقل، ويجتاز الشباب مرحلة من مراحل العاطفة الجامحة، والشهوة العاصفة والقلق المثير. فالصلة بين العبقرية والطفولة لا تحتاج إذاً إلى بيان هذا كله، فهي سيادة ملكات المعرفة على شهوات الإرادة، فكل طفل عبقري بمعنى من المعاني، وكل عبقري طفل بصورة من الصور. العبقرية كما سبق وذكرنا ملكة ضد الطبيعة، إذ إن ماهيتها تتألف في أن العقل الذي قُدّر له أن

يكون في خدمة الطبيعة يتحرّر من تلك العبودية ليعمل لحسابه الخاص أو ليكون سيداً لنفسه، فالعبقرية عقل يخون الرسالة التي خلق من أجلها. الكائن الذي يحقق هذه الحالة إلى أعلى درجة هو «العبقري». فإن قوام العبقرية في سيادة العيان المجرّد والمعرفة الخالصة والتأمل النزيه، على الإرادة والشهوات والأغراض؛ فيرتفع العبقري من الجزئي إلى الكلي، يلمح الصورة من خلال الظاهر، ثم يحيل الصورة إلى عيان خالص قائم. فتتجلى له الحقائق في لمحات وبوادر وواردات، ولهذا امتازت لحظة الإبداع الفني، التي يسمونها يقظة العبقرية وساعة الوحي وقشعريرة الإلهام بأنها توتر في روح العبقري يقرب من حالة الجنون، أو هو بالفعل حالة جنون، فإن بين العبقرية والجنون شبهاً كبيراً، فالعبقري والمجنون يتفقان في أنهما مرتبطان خصوصاً باللحظة الحاضرة في الزمان دون غيرها من آناته؛ وفي أنهما يركزان كل انتباههما في شيء واحد بالذات، حتى لو كان تافهاً في نظر الآخرين، ويمتلئان حماسة من أجله، فلا يعرفان هدوء الطبع، والهادىء الطبع لا يمكن أن يكون عبقرياً، وفي الإفراط في التهيّج والحساسية الناشئين عن الإرهاق الشاذ للحياة العصبيّة والمخِّية، وسيادة الانفعالات العنيفة والوجدانات المتطرفة الشيطانية، والحركة والتغيير المستمر في المزاج، وفي فقدانهما للذاكرة فإنهما لا يحييان كما قلنا إلا في اللحظة الحاضرة، ولهذا كان للعيان المباشر الغلبة على

سائر الملكات العقلية لديهما، والرسوم الحسّية تبدو لهما في صورة قائمة عينية وبألوان زاهية صارخة، وفي هذا تشابه طبيعتهما مع طبيعة الطفولة. فالعبقري دائماً طفل في أفعاله، ولهذا كان هردر يقول عن غوته إنه طفل كبير. ويفسّر شوبنهاور هذا التشابه بين العبقرية والطفولة بما فسّر به جوهر العبقرية وماهيتها، وهو سيادة ملكات المعرفة على نوازع الإرادة، والنشاط العقلي الخالص الناشىء عن تلك السيادة[10].

كما أن العبقري لا يقتصر على العيان المرتبط باللحظة الحاضرة، بل يستعين كذلك بالخيال من أجل توسيع نطاق مجال نظره، فإن الخيال أداة لا غنى عنها للفنان، لأنه لا يستطيع إلا بمعونته أن يتصور الأشياء والحوادث في صور حيّة قوية. «فالرجل ذو الخيال الموهوب يستطيع أن يهيب بالأرواح القادرة على أن توحي إليه في اللحظة التي يريدها بالحقائق التي لا يقذفها له الواقع العادي إلا نادراً وبصورة مشوّهة هزيلة وتقريباً دائماً غير الأوان».

وللعبقرية لوازم لا تنفصل عنها وأحوال ترتبط بها، وأوّلها ما لاحظه أرسطو من أن الحزن حليف العبقرية، وما عبّر عنه غوته أيضاً بقوله: «لقد كانت شاعريتي تافهة طوال أن كنت أسعى إلى سعادتي، ولكنها صارت جذوة حامية حين كنت

---

(10) شوبنهاور، بدوي، مصدر سابق، ص 130 ـ 131.

أفرّ من تهديد الشقاء. إن الشعر الجميل كقوس قزح لا يرتسم إلا فوق سطح معتّم؛ لهذا كان الحزن عنصراً مناسباً كل المناسبة للعبقرية الشعرية». وتفسير هذا عند شوبنهاور أن الحزن المحالف للعبقرية راجع إلى أنه كلما كان النور الذي يضيء العقل قوياً، كان إدراك العقل لسوء حالته أوضح وأدق[11].

إن العبقري شقي بالضرورة في الحياة، لأنه يضحّي بسعادته الخاصة في سبيل الموضوعية، ولا يستطيع أن يفعل غير ذلك؛ لأن هذا أودع رسالته. بينما الآخرون يعملون العكس؛ ومن هنا كانوا صغاراً، وكان العبقري عظيماً؛ لأن عمله خالد متعلّق بكل زمان، ولو أن الأجيال اللاحقة هي وحدها التي تدرك مداه وقيمته أما الآخرون فيحيون ويموتون مع أعمارهم. وليست قيمة العبقري في الشهرة والنجاح والمجد، لكنها في ما يخلقه من آثار خالدة، وما تنتجه ملكاته الممتازة، فلندع المجد والشهرة والنجاح لطلابها من رجال الأعمال، ولنحرص على شيء واحد: أن نكون في أداء رسالتنا مخلصين.

ما أندر أن يجد العبقري أشباهه، وما أوسع الشقّة بينه وبين الآخرين؛ «عندهم السيادة للإرادة وعنده للمعرفة سلطان؛ لذا لم تكن مسرّاتهم مسرّاته، ولا مسرّاته مسرّاتهم».

---

(11) المصدر السابق، ص 134.

وليس في وسعه إذاً أن يفكر وإياهم، أو يدخل في أحاديثهم ومناقشاتهم؛ وهم أيضاً ترهقهم عظمته وامتيازه، فلا يستطيعون أن يجدوا في ألفته لذة ولا متعة. وليس أمام العبقري إلا أن يظل في داخل ذاته وحيداً هو ومسؤوليته. «صامتاً كالقبر، هادئاً كالموت»، على حد قول كيركغارو. الصمت حقيقته، لأن الصمت صمت الحياة الروحية الباطنة، بكارة وطهارة، ولذا تراه ينشده ويمجده فيقول كما قال الفيلسوف الوجودي كيركغارد «هنا ينمو الصمت كما تنبت ظلال ما بعد الظهيرة... إنه نشوة يبعثها في نفسي هذا الصمت الذي يزداد لحظة بعد لحظة». فالعبقري إذاً «مقضى عليه بالحياة في عالم قفرٍ».

إن العبقرية، وإن جادت على صاحبها بالنعمى الروحية إبان تجليات الإلهام وبوارق الوحي ولطائف الوجدان، فإنها ليست صالحة لأن تهيىء له في الحياة مرتعاً ناعماً. والعبقري عادة، إن لم يكن دائماً، في نضال مستمر مع العصر الذي يعيش فيه. وفي هذا يقوم فارق مهم بين العبقرية والقريحة، فإن صاحب القريحة ممتلىء بروح العصر، ميّال إلى سوق أفكاره في اتجاه حاجاته، وقادر بالتالي على تحقيق نوازعه ورغباته، فيعُنى بما ييسّر لهذا العصر السير قُدُماً في سبيل إصلاح مرافق حياته وتوسيع نطاق نظراته، فلا جرم إذاً أن يجد منه على هذا، الجزاء، ولكنه من أجل هذا عينه محدود في نطاق عصره، مرتبط تأثيره بزمانه؛ فلا يكاد الزمان أن

يمضي حتى يُعفى على آثاره، فلا تحيا من بعده إلا في متحف التاريخ، إن لم يهملها التاريخ. «أما العبقرية فعلى العكس من ذلك، تشق زمانها كما يقطع النجم المذنب مدارات الكواكب، في مسار لا مركزي بعيد عن ذلك المسلك المنظم للكواكب، والذي تستطيع العين الإحاطة به بنظرة واحدة، ولهذا لا يستطيع أن يساهم في تقدم الحضارة القائمة». و«القريحة مثلها مثل النابل الذي يصيب هدفاً ليس في متناول يد الآخرين ولا يستطيعون أن يلمسوه، حتى أن يروه وينظروه»[12].

إن العبقرية ليست في حاجة إلى «السعي بحثاً» وراء الطبيعة فهي تحتويها داخل ذاتها، نظراً إلى أن الطبيعة في انسجام أزلي مع الذات المبدعة. وهذا ما عبّر عنه شللر أجمل تعبير حين قال: «إن الطبيعة حليف دائم للعبقرية؛ فما تعد به الواحدة، تحققه الأخرى». العبقرية هي أرقى أشكال المعرفة اللاإرادية، وأحط صور الحياة هو كلّية الإرادة بدون معرفة، والإنسان بصفة عامة أغلبه إرادة وأقلّه معرفة. أما العبقرية فأغلبها معرفة وأقلها إرادة. وتتكون العبقرية من أن طاقة المعرفة تكون قد نالت نصيباً من النمو أكبر بكثير مما تطلبه الإرادة، وينطوي هذا على انتقال بعض القوة إلى النشاط العقلي عن طريق النشاط التناسلي. «والشرط

---

(12) مصدر سابق، ص 138 ـ 140.

الأساسي للعبقرية يكون بالسيطرة السابقة غير الطبيعية على العقل والضجر من القوة التناسلية»، ومن هنا نشأت العداوة بين العبقرية والمرأة، التي تمثل خضوع العقل لإرادة الحياة والعيش. وقد يكون للنساء موهبة عظيمة، ولكن ليست فيهن عبقرية، لأنهن دائماً يظللن ذاتيات، كل شيء عندهن شخصي ويرونه على أنه وسيلة للغايات الشخصية. ومن ناحية أخرى، «فالعبقرية ببساطة هي أكمل صور الموضوعية ـ أي نظر العقل إلى الأمور من الناحية الموضوعية الخالصة... والعبقرية هي القدرة على أن يبعد المرء تماماً عن نظره إلى مصالحه ورغباته وأهدافه. ويتخلى الشخص تماماً عن شخصيته بأكملها لفترة من الوقت، ومن ثم يرى العالم رؤية واضحة. ولذا جاء مدلول لفظة العبقرية مشيراً إلى سيطرة المعرفة على الإرادة سيطرة ثابتة تقرر في الملامح العادية، فثمة تعبير غالب للإرادة، ونحن نرى أن المعرفة لا تأتي إلى دائرة العمل إلا وهي تحت دافع الإرادة، وهي لا توجّه إلا بدوافع من المزايا والمصالح الشخصية فحسب»[13].

وإذا تخلى العقل عن الإرادة أمكنه أن يرى الموضوع كما هو، فالعبقرية تمسك لنا المرآة السحرية التي يظهر عليها كل ما هو ضروري وهام وقد جمع ووضع في أسطع ضوء، أما كل ما هو عرضي غريب فيرى وقد أبعد عنها. وعندما يعمد

---

(13) أضواء على فلسفة شوبنهاور، مصدر سابق، ص 129 ـ 130.

العبقري إلى أن يمحو شخصيته وينكر ذاته، يجد نفسه في وضع سيء في عالم مليء بالإرادة والنشاط الشخصي والعملي، فهو لبعد نظره لا يرى الأشياء القريبة، وهو عديم الفطنة وعجيب. «إذ يرنو ببصره إلى أحد النجوم فيقع في بئر، ومن هنا جاء عدم ميل العبقري إلى الاجتماع بالناس، فهو يفكر في ما هو جوهري وأساسي وعام وخالد. بينما يفكر الآخرون في ما هو مؤقت وخاص ومباشر، ومن ثم لم يك ثمة أساس مشترك بين عقله وعقولهم، وبالتالي فإنهما لا يلتقيان أبداً.

والقاعدة أن الإنسان بصفة عامة اجتماعي بنفس الدرجة التي يكون عليها عقله من الضعف فضلاً عن أنه كما يفعل أولئك الذين يعيشون دائماً في حالة اعتماد على ما هو خارجي عنهم، فاللذة التي يستشعرها في الجمال كله، والسلوى التي يقدمها له الفن، وحماس الفنان تساعده على نسيان شواغل الحياة... وتعوّضه عن العناء الذي يزيد نسبياً مع جلاء وعيه، وعن وحدته بين جنس من البشر يخالفه»[14].

ومع ذلك، فبين هؤلاء العباقرة أيضاً أنصاف مجانين، أرستقراطية حقة للجنس البشري، وبالنظر إلى العقل فالطبيعة غاية في الأرستقراطية. والفوارق التي فرضتها تلك تصطنع

(14) المصدر نفسه، ص 131 ـ 132.

في كل بلد بالميلاد والمرتبة والثروة والطبقة. والطبيعة لا تهب العبقرية إلا للقليلين لأن مثل هذا المزاج يعوق السير الطبيعي للحياة التي تتطلب تركيزاً على الجزئي المباشر. ولقد «قصدت الطبيعة في الحقيقة أن يكون حتى العلماء فلاحين للأرض، ويجب أن يقاس أساتذة الفلسفة حقاً بهذا المعيار، وعندئذٍ تظهر أعمالهم إنما هي أمانٍ خالصة»[15].

2 ـ الزّهد

إذا كانت الفترة الجمالية صراعاً بين العقل والإرادة، تبادل كل منهما فيه السيطرة، فإن الزّهد هو المرحلة الأخيرة التي ينتصر فيها العقل على الإرادة انتصاراً كاملاً. الفن إذاً مسكّن موقت لنزعات الإرادة، فهو يعبر الحياة، ولكن إلى رجعة، ويتخلص من آلامها ولكن في لحظات قصيرة معدودة، فإذا ما أحسّ العقل بقوّته استشعر بنفسه الثقة، فوثب وثبة أخيرة، إلى عالم آخر لا سلطان للإرادة عليه، ولا سيادة للضرورة فيه.

فإذا قلنا إن الإرادة «إرادة الحياة» كان ذلك تحصيل حاصل، لأن كلمة «الإرادة وحدها تتضمّن هذا المعنى، والفرق بين الإرادة والحياة هو أن الإرادة جوهر الوجود

---

(15) المصدر نفسه.

وماهيته، بينما الحياة ما هي إلا العالم المرئي والظاهرة، والمرآة التي تنظر فيها الإرادة إلى صورتها، والحياة بالنسبة إلى الإرادة رفيق دائم، وحيثما وجدت الإرادة وجدت الحياة، والحياة ها هنا ليست هي الظاهرة المضادة للموت، وإنما الحياة في ذاتها أو مثالها»[16].

عالم الظواهر هو الذي يخضع لقانون الفردية، ومن ثم كان الفرد خاضعاً للزمان، فهو وحده الذي يعرف الموت والحياة، أما الإرادة فلا تعرف الزمان، ومن ثم فلا تعرف الموت. فالفرد في نظر الإرادة نسمة أو «عينة» لا تتأثر الإرادة بموته، والإرادة لا تهتم بالأفراد كأفراد وإنما تهتم بهم من حيث النوع الإنساني كله[17]. وإذا كانت الإرادة عمياء تتخبط، أليس من الممكن أن تقضي على نفسها بنفسها ذات مرّة؟ ثم كيف يمكن أن تكون الإرادة عمياء، ثم تخلق هذا النسق المنظم من المثل والأنواع التي تتفاضل فيما بينها وفقاً لترتيب غائي عجيب؟

شوبنهاور لم يستطع الاحتفاظ بافتراضاته الأولى فوهب الإرادة حظاً من التعقل والمعرفة غير قليل، وأضفى على أعمالها طابعاً عقلياً، وهو الذي حرمها بادىء ذي بدء من نعمة العقل، وجعلها تخضع في ظواهرها، على الأقل، لمبدأ

(16) الفرد في فلسفة شوبنهاور، مصدر سابق، ص 80.

(17) العالم كإرادة وتمثل، مصدر سابق، ج 1، ص 289.

الضرورة الذي لا تعرفه، فإذا كانت الإرادة حرّة وهي «الكل في الكل» فماذا يدفعها إلى أن تخلق عالماً تتحكم فيه الضرورة ويتحكم فيه العقل؟ فمن الواضح أن شوبنهاور لم يكن ليقدر له النجاح باستخدامه لفكرة الإرادة على تلك الصورة التي افترضها في البداية. ووحدة الوجود اللاعقلية التي ارتآها شوبنهاور بجعله الإرادة اللاعقلية ـ العمياء مبدأ الوجود والخلق قد فشلت فشلاً بيّناً، وكان من الممكن أن تنجح هذه الفلسفة لو أنه جعل الإرادة الخالقة فوق العقل، بمعنى أن العقل الإنساني لا يستطيع أن يدرك كنهها إلا بفعل يتعالى به على نفسه وعلى عقله الفردي.

لقد ربط شوبنهاور بين الفرد والإرادة، بمعنى أن الإرادة تظهر أشد ما تظهر في الفرد، ولما كانت غايته أن يحارب الإرادة ما وسعه ذلك، كان عليه أن يحارب الفرد، فيرى في هذه الكلمة كل النوازع السفلى التي تربط الإنسان بالحياة ومن ثم بالإرادة. فمن أين يستمد الإنسان الحرية التي بها يستطيع أن يتغلّب على الإرادة في نفسه طبقاً لمذهب شوبنهاور؟ إن الحرية هي الصفة التي يتّصف بها الشيء في ذاته ـ أي الإرادة، فلا يمكن للفرد أن يستمد حريته من شيء آخر غير الإرادة، فوجود الإرادة في الفرد هو الذي يهبه القدرة على التعالي على نفسه، والسمو فوق فرديته ـ كما يقول شوبنهاور ـ والإنسان الأسمى هو الإنسان الحر الذي يستطيع أن يشارك في عالم الشيء في ذاته أي في عالم

الإرادة. ومن هذا كله يتضح لنا أن الاتجاه نحو الخلاص لا بد له من أن يميل نحو الإرادة لا نحو العقل كما ذهب إلى ذلك شوبنهاور.

من جهة أخرى، رغم تظاهر شوبنهاور بعدم الاكتراث تجاه الحياة والموت وما يتبعهما من آلام ومخاوف، نراه يؤكد دائماً أن جوهر الحياة هو الشقاء، فالرجل الحكيم إذاً هو الذي لا يتشبث بالحياة، فكأن فلسفة شوبنهاور هروب من الحياة، ومن ثم من آلامها وشقائها وأحزانها. إن مشهد الحياة يفزعه، وآلامها تخيفه برغم ادعائه أنها لا تبعث في نفسه خوفاً أو رهبة، فإذا كان يريد القضاء على الحياة ـ أي على الإرادة، فما ذلك إلا هروباً من الألم وتجنباً للمتاعب والمشاكل التي تثيرها الحياة. فلسفة شوبنهاور انسحاب من الحياة، وهزيمة نكراء، ولذلك فنحن نؤثر على فلسفته فلسفة أخرى تنتصر على الألم لا بأن تنفيه ولكن بأن تعانيه وتعلو عليه وهذا ما فعله تلميذه نيتشه. يقول شوبنهاور: «إن عزاء الفرد عن احتفاء فرديته بالموت هو علمه أنه والإرادة شيء واحد، وما دامت الإرادة باقية، فسيبقى من دون أن يستطيع الموت القضاء عليه تماماً، فالعزاء الذي يجده الفرد عن موته هو أن الجزء الظاهري فيه هو الذي سيفنى»، وهذا الجزء هو ما يسمّيه شوبنهاور الفردية. أما الشيء في ذاته الذي يكمن فيه فسيظل دائماً. إذاً، شوبنهاور يلتمس لنا العزاء في الإرادة، هذه الإرادة التي ينعتها بأقبح النعوت، ويصفها

بأبشع الصفات، الإرادة التي يهدف من وراء فلسفته كلها إلى القضاء عليها قضاءً مبرماً، فلماذا يريد القضاء على الإرادة؟

في الواقع أن كل إشباع رغبة من رغبات الإرادة فينا بداية لرغبات أخرى جديدة. فلا وجود لحدّ تقف عنده الشهوة، ومن ثم لا حد ينتهي عنده الشقاء. ونحن نلاحظ أن الشقاء يزداد حدّة وشدّة تبعاً للارتفاع في سلّم الكائنات حتى يصل إلى أعلى درجاته عند الفرد العبقري. ومعنى هذا الارتباط أن الإنسان كلما نفذ في أعماق الوجود، ألفى ماهيته الأصلية هي الشقاء، ورأى أن وجوده ما هو إلا سقوط مستمر في الموت، كما يقول شوبنهاور «وفي كل نسمة نزفرها في الهواء يقترب منا الموت الذي نحاول إبعاده، فنحن في قتال معه كل لحظة»[18].

فالحياة كما يراها شوبنهاور تتأرجح كالبندول يميناً وشمالاً من الألم إلى الملل، وهما العنصران اللذان تتألف منهما جملة. ومع ذلك فماذا تكون الحياة سوى هروب من ذلك الموت نفسه! وهذا الهروب يكون بقتل الوقت كما يقول العامة التي لا تريد إلا الخبز والمتعة. فالشقاء إذاً لا محيص عنه ولا مفرّ منه، وكل ألم يزول ليحتل غيره مكانه، ولكل فرد نصيبه المحدد من الشقاء وفقاً لطبيعته التي تتحدّد مرّة وإلى الأبد، فالشقاء الذي يلاقيه الفرد في حياته لا تفرضه

---

(18) الفرد في فلسفة شوبنهاور، مصدر سابق، ص 76.

عليه قوّة خارجية وإنما فطرته نفسها هي التي تحدّد كمية الآلام التي سيتعرّض لها طوال حياته.

ولما كانت حياة الفرد سلسلة من الحاجات والآلام التي ما إن تنتهي حتى تبدأ من جديد، لم تكن السعادة شيئاً إيجابياً، وإنما هي سلبية في ماهيتها، فلا وجود للسعادة في ذاتها، وإنما تأتي السعادة من إرضاء حاجة أي نفي ألم من الآلام. ونحن في حالة الرضا نتذكر العذاب والحرمان كما قاسيناهما في الماضي، ولذلك فإن المميزات التي نملكها لا نعرف قيمتها إلا بعد فقدها. ويؤكد شوبنهاور على أن: «النقص والحرمان والألم ـ هذه هي المشاعر الإيجابية التي نعانيها دون واسطة»[19]. ولما كانت السعادة سلبية فإنها لا تبقى طويلاً، وإنما سرعان ما تنتهي ليحل محلها ألم أو حرمان جديدان، وإن لم يكن ذلك كان انتظار أسوأ منه الألم. ولذلك كان الفن ـ وهو المرآة الأمينة للعالم وللحياة وماهيتها، وخاصة الشعر يتخذ موضوعه دائماً من صراع أو مجهود أو معركة، أما السعادة الكاملة السعادة في ذاتها، فهذه غريبة على الشعر، وما تكاد الملحمة تصل بأبطالها إلى غاياتهم بعد أن اجتازوا آلاف العقبات والمصاعب حتى تسدل الستارة سريعاً؛ وماذا بقي لها أن تفعله سوى أن تبيّن أن تلك الغاية التي خيّل إلى البطل أن السعادة في الوصول

---

(19) العالم كإرادة، مصدر سابق، ص 334.

إليها، لم تكن غير حماقة وخداع، وأنه بعد أن بلغها لم يجد نفسه أفضل حالاً. فالسعادة لأنها ليست حقيقية أو ثابتة لا يمكن أن تكون موضوعاً للفن.

لا معنى إذاً للتفاؤل، ويكفي أن نطلع أشد الناس تفاؤلاً على أماكن البؤس والتعاسة والمرض والقتال والجريمة ليرى إلى أي حد كان هذا العالم هو أفضل عالم ممكن، وأن ليس في الإمكان أبدع مما كان: فالمذاهب التي تدعو إلى التفاؤل ما هي إلا مذاهب لفظية خالية من المعنى تصدر عن رؤوس خالية من الذكاء، بل هي أكثر من ذلك، هي سخرية بشعة، واستهزاء فاجر بالإنسانية التي تواجه هذه الآلام التي لا يبلغ مداها التعبير على حد قول شوبنهاور.

فإذا قلنا إن الإرادة شر وألم، كنا بذلك نخلط بين عالمين أحدهما عالم الظواهر والآخر عالم الإرادة، فنخضع العالم الأخير، أي عالم الإرادة، لما نشاهده في عالم الظواهر، فكأننا نجعل عالم الشيء في ذاته يخضع للظواهر لا العكس. وهذا ما يفعله شوبنهاور تماماً. فهو يزعم أن الإرادة شر، بدليل ما نشاهده في العالم من آلام ومآسٍ.

يقول فيليب مديتش في كتابه «نظرية العقل عند شوبنهاور» صفحة 260: «الإرادة عبر الخير والشر إذا نظرنا إليها في الحدس الجمالي، أو في الشفقة، ولكنها ما إن تستحيل إلى شيء موضوعي، أي إلى تمثل حتى تتجلى فيها القسوة

والصراع من أجل الحياة، ومن ثم تصبح شراً خالصاً. وكذلك العقل يمكن أن ننظر إليه باعتباره شراً لأنه خادم مطيع للإرادة، وخيراً لأنه يتخلص منها». وللأنانية مظهران وهما أن نحطم سعادة الآخرين في سبيل إسعاد أنفسنا، أو أن نزيد في إشقاء الآخرين وآلامهم من دون غرض أو غاية اللهم إلا أن نجني سعادة شيطانية لا معنى لها ولا دافع إليها غير سوء طويتنا، ولؤم معدننا. فالأنانية معناها إنكار إرادة الحياة في الغير أو إخضاعه لخدمتها بدلاً من أن نتركه لخدمة الإرادة التي تتحقق في ذلك الجسم نفسه، فيستطيع بذلك أن يضاعف قواه الخاصة وأن يتجاوز القوى التي يمنحها له جسمه الفردي وحده، أي أن يؤكد إرادته عبر جسمه بأن ينكر الإرادة المتحققة في جسم آخر. وفي هذه الحالة يشعر المظلوم شعوراً خفياً بألم أخلاقي آخر، يختلف كل الاختلاف عن الآلام الجسمانية التي يسببها له خضوعه إلى الغير. فيحس أنه فقد شيئاً غالياً، ويشعر الظالم شعوراً خفياً أيضاً بأن الإرادة التي اعتدى عليها تشبه إرادته إلى حدٍ ما، وأنه هو وضحيته شيء واحد، وكأنه بهذا الاعتداء يعتدي على نفسه، وهذه المشاعر جميعاً هي ما نسميها بالندم، ويصل الندم إلى ذروته بعد ارتكاب جريمة القتل وهي أشنع الجرائم التي يمكن أن ترتكبها أنانية الفرد تجاه الآخرين، وقد يتخذ الاعتداء مظهراً آخر بأن نستولي على ما يملكه

الغير قوة واقتداراً، فإن أملاك الشخص ما هي إلا امتداد لشخصيته، وثمرة أعماله، وجهوده، فكأننا باغتصابها نعتدي على هذا الفرد نفسه.

إن الزاهد لا يميت إرادته فحسب، بل هو يميت صورتها المرئية أيضاً وهي البدن، ولذلك فإن حياته تكون صوماً وحرماناً دائمين، كي لا تجد الإرادة الغذاء الذي تعيش عليه، حتى يأتي الموت في النهاية فينتزع ما بقي من هذه الإرادة، فإذا ما جاء الموت استقبله الزاهد فرحاً كخلاص طالما تمناه وانتظره. يصف شوبنهاور حياة الزاهد بقوله: «إن مثل هذا الإنسان الذي انتصر تماماً في النهاية بعد كثير من الصراعات المريرة، يحيا كموجود عارف خالص، كمرآة مجلوّة للعالم. لا شيء يمكن أن يزعجه ثانية، ولا شيء يمكن أن يحرك له ساكناً، لأنه قطع كل حبال الإرادة التي تربطه بالعالم، ولأن الرغبة والخوف والحسد والغضب تجرنا هنا وهناك إلى ألم مستمر. إنه الآن ينظر خلفه مبتسماً وفي ارتياح ـ إلى أوهام هذا العالم. تلك الأوهام التي كانت من قبل قادرة على أن تزعزع وتعذب روحه أيضاً، ولكنها الآن تبدو أمامه أمراً غير ذي بال على الإطلاق بالنسبة له».

ينبغي في الزهد الأخلاقي ألا يتجاوز الحد المعقول، وإلا تحول إلى تعذيب للذات، بل يمارس بقدر ما يؤدي الغاية منه وهي ضبط الشهوات والسيطرة على الذات واعتياد الحرمان للإفادة من ذلك في تحمّل الحرمان إن وقع. أما إن

تلذذ المرء بالحرمان والألم فهذا لا يُعَد زهداً أخلاقياً، بل ولعاً بالآلام، وهي حالة مرضية. ومن هذا المنطلق فإن مثل هذا الزهد هو الإقناع الإرادي ليس فقط من الزوائد، بل وأيضاً من الضروريات وفرض الآلام والمجاهدة على النفس، إبتغاء الحصول على مزيد من السيطرة على الذات، ومع ذلك يرى المتصوفة واللاهوتيون في بعض الأديان (المسيحية والبوذية) أن الزهد وسيلة للتشبه بالله. ويقول القديس توما الإكويني إن أولئك الذين يسعون إلى التشبه بالله لا يعرفون شهوات دنيوية، ولما كان الاتصال الجنسي يمنع العقل من الانصراف الكلي إلى عبادة الله، لهذا فإن العفة المستمرة والزهد الدائم في حياة رهبانية هما شرطان للكمال الديني.

«اللاتعلّق» شكل قاعدة أساسية في فلسفة شوبنهاور الذي يشدّد على أن تحقيق رغبة ما للإنسان تلد رغبات أخرى وهذا ما يجعل الإنسان تعيساً لأن ثمة رغبات لا يمكن تحقيقها. والفكر الفلسفي الهندي القديم يجمع على أن المعاناة تنشأ من تعلّق المرء بما لا يملك، بل بما لا يمكنه أن يملك، ثم تصبح هذه الموضوعات التي يتعلّق بها سبباً للمعاناة، ما دام لم يحصل عليها أو فقدت منه، ومن هنا فإنه إذا ما أمكن غرس روح «اللاتعلّق» بموضوع المعاناة، فإن هذه الأخيرة يمكن القضاء عليها. وهكذا فإن اللاتعلّق يتم إقراره كوسيلة جوهرية لتحقيق الحياة الخيّرة.

إن تعاليم شوبنهاور الأخلاقية في جانبها العملي تماثل

البوذية بدقة، فإرجاع الوجود كله إلى الرغبة الأنانية، وما ينتج عنها من القول بأن هذا الوجود يجب أن يكون شراً بالضرورة، فضلاً عما يترتب على ذلك من القول بأن الطريق إلى خمود الحزن يكون فقط من خلال خمود الرغبة، وأن هذا الطريق يمكن الوصول إليه من خلال إماتة كل انفعال ـ فكل هذه الأمور بمثابة المسائل الجوهرية في العقيدة البوذية. وفي هذا الشأن يقول شوبنهاور: إن الخلاص يقودنا إلى العدم، فالعدم سلب الوجود، وما الوجود إلّا عالم التمثل الذي هو مرآة الإرادة. إن إنكار الإرادة سوف يعني إنكار الواقع وكل ما هو قائم هناك، أو على الأقل ـ كل ما تعرف أنه هناك، ولذلك فإننا يجب أن نقنع بهذه النتيجة؛ لا إرادة ولا تمثل ولا عالم، فلو تحوّلت الإرادة عن نفسها وأبطلت ذاتها، فلن يبقى هناك شيء.

الضابط الأخلاقي موجّه ضد النشاط الجنسي، وبقدر ما ينطلق هذا النشاط من الأنا، ويغذيها، فإنه يشكل عائقاً أمام الوعي بالذات، ينبغي القضاء عليه، وعلى الرغم من أن النشاط الجنسي له موضعه المشروع في حياة الناس العاديين، فإنه بالنسبة إلى العباقرة لون من ألوان العبودية. ولهذا، فمن يلتزم بنزعة الزهد، عليه أن يقوم بالعديد من الأنشطة، التي تستهدف نكران الذات، وكبح جماح شهواتها. والفكرة الكامنة وراء ممارسة الزهد هو تحرير المرء نفسه من تجاذب وضغوط ما يحب وما يكره، من خلال توليد شعور

بالاستقلال عن الجسد. والزاهد على خلاف الشخص العادي، لا تحكمه الرغبات، وإنما هو سيدها المسيطر عليها. والفيلسوف أرسطو أكد في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» أن التلميذ يجب أن يطيع تعاليم أستاذه، كذلك يجب على قوة الشهوة أن تتبع العقل. ولذا يجب في الاعتدال التوفيق بين الشهوة و «أحكام» العقل، كلاهما يهدف إلى الجمال الخلقي، وهكذا يشتهي المعتدل ما يجب عليه على النحو الذي يجب عليه أن يشتهيه، وهذا أيضاً هو ما يقضي العقل باشتهائه. إن أرسطو على خلاف شوبنهاور لا ينفي الشهوة بل يدعو إلى الاعتدال والتوفيق بينها وبين أحكام العقل. أما بالنسبة إلى شوبنهاور فإن أول مظاهر التمرد على الإرادة فهو الامتناع عن الخضوع للغريزة الجنسية، رغم سلامة جهازه التناسلي وقوته. فالعفة الإرادية هي الخطوة الأولى في طريق الزهد أو إنكار إرادة الحياة، فإن الخضوع للغريزة الجنسية تأكيد لإرادة الحياة عبر الفرد نفسه. وإذا أصبحت العفة شاملة، إذاً لاختفى النوع الإنساني من الوجود[20]. ويسود العدم بدلاً من الوجود. وهذا ما ترمي إليه نظرية «الفيدا»، والطبيعة تنتظر من الإنسان أن يتقدم بهذه الخطوة في سبيل فلاحها. ويتحقق الزهد في الفقر الاختياري المتعمّد. ومن مظاهر الزهد أيضاً قبول الفرد

---

(20) العالم كإرادة وتمثل، مصدر سابق، ج 3، ص 398.

الأذى من الآخرين. فلما لم يكن الزاهد مهتماً بنفسه وبشخصه، متنكراً لإرادته فإنه لا يعترض ولا يشكو إذا لم يهتم الآخرون بشخصه أو تنكروا لإرادته؛ أي أوقعوا بجسمه وبنفسه الأذى والضر. وهكذا كل ما يأتي إليه من الخارج من عذاب سواء كان عن طريق المصادفة أو عن طريق الآخرين فإنه يرحب به كل الترحيب، بل ويتقبله في فرح، لأنه يرى في ذلك كله مناسبة للتأكيد أنه لم يعد يكترث لإرادة الحياة في نفسه، وأنه على استعداد لكي يؤازر كل من يتخذ منه هذا الموقف الذي اتخذه حيال نفسه.

من الواضح أن شوبنهاور يفصل بين الفعل الأخلاقي والتفكير الأخلاقي، وهو في هذا محق ما في ذلك شك، فقد يعرف المرء ماهية الفضيلة في ذاتها، وعلى أي المبادىء تقوم، من دون أن يكون فاضلاً. المعرفة شيء والعمل شيء آخر، وهذا الاتجاه في تناقض تام مع الاتجاه العقلي في الفلسفة اليونانية التي كانت ترى أن المعرفة هي الفضيلة، والفضيلة هي المعرفة. ويعتقد شوبنهاور أن أعظم الظواهر وأكثرها أهمية وأبعدها دلالة هي ظاهرة الزهد، لأن الزاهد لا ينتصر على هذا القائد أو ذاك، وإنما ينتصر على إرادة الحياة نفسها. إرادة بكل ما فيها من قوة وعنف، إرادة الحياة الشاملة التي تنبع منها الأشياء جميعاً، وهو قد تحصن إلى الأبد من ضرباتها الجبارة في حصون شامخة، فيحيا في سلام لا يزعجه شيء وفي هدوء عميق، وفي سمو داخلي،

وفي حالة لا نستطيع إلا أن نتمنّاها كلما مثلها لنا الخيال. وكأن السعادة التي يمكن أن تهبها الحياة بإشباع رغباتنا ليست أكثر من الصدقة الضئيلة التي نمنحها للمتسوّل لتسد رمقه اليوم، ولتعرّضه للجوع والحرمان غداً إذا قورنت بالسعادة التي يحصل عليها الزاهد. فطالما كان الجسم موجوداً كانت إرادة الحياة كامنة ولا تألو جهداً في العودة إلى الواقع وإشعال الرغبة في الزاهد، ومن ثم فإن انتصار الزاهد على إرادة الحياة انتصار متجدّد، وزهرة القداسة لا تنمو إلا في أرض يرويها النضال.

ما زلنا حتى الآن نتحدث عن نوع واحد من الزهد هو ذلك الزهد المتعمّد الذي يقوم على المعرفة الحدسية، والذي يرمي إلى إنكار إرادة الحياة، فهو يبحث جاهداً عن العذاب والآلام التي يمكن أن يصل عن طريقها إلى إماتة الجسد بوصفه التحقيق الموضوعي للإرادة. بيد أن هناك نوعاً آخر من الزهد هو الذي تدفع إليه الآلام حينما يصبّها القدر أو المصير على نفس من النفوس الإنسانية، وهذا النوع من الزهد أكثر النوعين شيوعاً، فالشعور العميق بالألم يعود في أغلب الأحيان إلى الزهد حسب رأي شوبنهاور. وكثيراً ما يكون عند اقتراب الموت، حينما تحطم وطأة الآلام إرادة الحياة. وهكذا ينقلب الفرد بين يوم وليلة فيسمو فوق نفسه وفوق آلامه، وكأنما طهّرته الآلام، وباركته وقدسته، ويحيا

حياة لا يستطيع الألم أو الشكوى النفاذ إليها أو إزعاجها ويستقبل الموت بدون خوف، والانتقال المفاجيء من الشعور بجمال الحياة وروعتها وحسنها إلى الإطلاع على أبشع ما فيها يفضي أيضاً إلى الزهد، وحدث ما حدث لـ «ريمون ليل دي رانسيه». وقد يعود الإنسان إلى سيرته الأولى بعد زوال هذا الشعور والتخلص من آلامه، وقد حدث ذلك «البنفينوتو توتشيللي» الذي دخل الزهد مرتين حينما ألقي في السجن مرّة، ومرَّة حينما أصيب بمرض خطير، ثم عاد إلى ما كان عليه بعد اختفاء آلامه[21].

إذاً هناك نوعان من الزهد، زهد يقوم على المعرفة الخالصة، وزهد يقوم على الآلام التي تفضي إلى تلك المعرفة ذاتها. إزاء ذلك كان يتوجب على شوبنهاور أن يوضح لنا كيف يمكن للظاهرة التي تتمثل في الفرد أن تنكر الإرادة التي منها تنبع، وإليها تعود. أليست الظواهر جميعاً خاضعة لمبدأ الضرورة والجبرية ولا سبيل إلى النفاذ منه؟ أليست الإرادة ـ وهي الشيء في ذاته ـ هي وحدها التي لا تخضع لهذا المبدأ؟ أوليست الحرية تنتسب إلى عالم آخر ولا تظهر في عالم الظواهر الذي تعيش فيه؟ فكيف تتجلى إذاً هذه الظاهرة، وهي الزاهد أو القدّيس، الذي تنكّر للإرادة

(21) مصدر سابق، ج 1، ص 413.

وقضى عليها؟ يجيب شوبنهاور عن تساؤلنا بقوله: «إن الحالة الوحيدة التي تصبح فيها هذه الحرية مرئية مباشرة في عالم الظواهر هي عندما تضع نهاية للظاهرة نفسها».

والظاهرة ما هي إلا حلقة في سلسلة من العلل التي تؤكد الإرادة، فكيف يمكن للإرادة وهي التي تتحقق في الظاهرة أن تنكر ما أكدته؟ هذا تناقض يدركه شوبنهاور تمام الإدراك، فيقول مصوراً لهذا التناقض: «إن الأعضاء التناسلية وهي الممثلة بوضوح لغريزة النوع والتي تتمتع بوافر الصحة، يرفض صاحبها أن يمنحها الشبع، والجسم كله وهو التعبير المنظور عن إرادة الحياة، والدوافع التي تقابل هذه الإرادة تظل دون تأثير، ولا تجد لها صدى، وكل ما يصيب الفرد من ضرّ وكل ما ينتظره من نهاية يقابل بالترحيب»[22]. ولكن كيف يجعل شوبنهاور هذا التناقض بين الحرية التي جعلها قاصرة على الإرادة والحرية التي تنكر بها الظاهرة هذه الإرادة نفسها بها؟ يجيب شوبنهاور عن ذلك بقوله: «إن التناقض بين ما أكدناه من جهة عن موضوع التحديد الضروري للإرادة بواسطة الدوافع فيما يختص بالخُلُق أو الطبع وبين موضوع إمكانية القضاء التام على الإرادة الذي يجعل هذه الدوافع عاجزة من جهة أخرى، أقول إن هذا التناقض ليس عبر الترجمة الفلسفية للتناقض الحقيقي الذي يحدث عندما تتدخل

---

(22) المصدر نفسه، ص 422.

الإرادة في ذاتها، الإرادة الحرّة، الإرادة التي لا تخضع لأية ضرورة تدخلاً مباشراً في ظاهرتها التي تخضع للضرورة، وما هي الوسيلة لحل هذا التناقض؛ إن الموقف الذي ينتزع «الطبع» من سيطرة الدوافع لا يأتي مباشرة من الإرادة ولكن من تحوّل في المعرفة. وهكذا ما دامت المعرفة تقتصر في الخضوع «لمبدأ» الفردية، وتطيع مبدأ العلة طاعة عمياء، فإن قوة الدوافع لا تقاوم، ولكن ما إن يهتك النور حجاب مبدأ الفردية، وما إن نفهم أن الإرادة واحدة في كل مكان هي التي تكون المثل وماهية الشيء في ذاته، وما إن نجد في هذه المعرفة مخففاً عاماً للإرادة، حتى تصبح الدوافع الجزئية عاجزة لأن نوع المعرفة الذي يتجاوب معها قد اختفى وحلت محله معرفة أخرى مختلفة تمام الاختلاف»[23].

لكن معظم الفلاسفة يستنكرون الزهد والتقشف، لأنه إفراط. والفضيلة وسط بين إفراط وتفريط: فأرسطو يقول إن الزهد يضاد العفة لأنه ليس اعتدالاً في اللذة، بل منع من تحقيق الفعل المؤدي إلى اللذة، والعفيف لا يحتاج إلى الزهد. ذلك لأن الإنسان المعتدل يتخذ سبيلاً وسطاً، فهو لا يستلذ الأمور التي تغري الفاسق لأنه ينفر منها، ولا يستطيب الأمور التي ينبغي ألا نطلبها، ولا أي شيء من هذا النوع على نحو مفرط. كما أنه لا يستشعر ألماً أو لذة عند عدم

---

(23) الفرد في فلسفة شوبنهاور، مصدر سابق.

وجودها (إلا على نحو معتدل) ولا أكثر مما ينبغي، ولا في الوقت الذي لا ينبغي فيه، ولا شيء من هذا القبيل بوجه عام[24].

وثمة آخرون ينتقدون الزهد من هؤلاء «ستيوارت مل» لأن الزهد باعتقاده لا يؤدي إلى سعادة صاحبه ولا إلى سعادة غيره. ويتساءل: ما المقصود منه؟ من النبل أن يتخلى المرء عن السعادة أو عن جزء منها، ولكن ذلك يجب أن يكون لغاية. فأين الغاية في الزهد؟ إنه لا يثمر شيئاً لأحد، ولا لصاحبه. لو كان الزاهد يزهد للإسهام في إسعاد نفسه أو إسعاد غيره، كان هذا منطقياً، ولكنه في الواقع لا يهتم بإسعاد أحد. «إنه يمكن أن يكون برهاناً على ما يستطيع الإنسان أن يفعله، ولكنه قطعاً ليس نموذجاً لما يجب عليه أن يفعله»[25].

أما تلميذ شوبنهاور فريدريك نيتشه فيقف على الضفة المواجهة لضفة أستاذه وقد تناول موقف الفلاسفة من الزهد في كتابه «أصل الأخلاق» ورأى أنه أينما وجد فلاسفة، من الهند حتى بريطانيا، ساد نوع خاص من حقد الفيلسوف ضد الشهوانية. وكان شوبنهاور أفصحهم فقط، كما كان أمنع من

---

(24) الأخلاق النظرية، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت 1975، ص 183 ـ 184.

(25) المصدر نفسه.

عرض هذا الحقد في سمع من له أُذن ليسمع: كذلك يوجد حكم سابق عند الفلاسفة خاص لصالح الزهد بوصفه مثلاً أعلى للسلوك، هذا أمر لا جدال فيه. وكلا الموقفين، ممثل حقاً (لنفسية الفيلسوف)، ولو عدَّ فيلسوفاً. فنحن واثقون أنه مزيّف. فما معنى هذا؟ لأن من واجبنا أن نفسّر هذه الظاهرة، الماثلة دائماً منذ الأزل بكل بلادة، مثل أي شيء في ذاته. فكل حيوان ـ بما في ذلك الحيوان الفيلسوف، يسعى بغريزته إلى بلوغ أفضل الظروف التي يستطيع فيها أن يحقق قواه.

وهكذا نجد أن الفيلسوف يكره الزواج، وكل ما يمكن أن يقنعه بالزواج، لأنه يرى في الحياة الزوجية عائقاً لتحقيق غايته، ومن هو الفيلسوف العظيم الذي تزوج؟ فلا هرقليطس، ولا أفلاطون ولا ديكارت ولا اسبينوزا ولا ليبنتز ولا كانط، ولا نيتشه نفسه ولا شوبنهاور، لا واحد من هؤلاء تزوج، بل أكثر من ذلك، لا يمكن أن نتصور واحداً منهم متزوجاً. وأكد نيتشه أن الفيلسوف المتزوج شخص هزلي، والاستثناء الكبير الوحيد، وهو سقراط يبدو أنه مكرهاً تزوّج على سبيل التهكم والسخرية، ابتغاء أن يثبت وجوب عدم الزواج، وكل فيلسوف كان سيقول ما قاله بوذا حينما أخبر أنه وُلد له وَلد، فقال؛ راهو ولد لي، لقد صنع لي قيداً. وكل نفس حرّة ستفكر مثلما حدث لبوذا حين قال: «كم هي خانقة الحياة في البيت، إنه محل الدنس وترك البيت

حرية، وسلوك الزاهد بوصفه مثلاً أعلى للسلوك يوحي بكثير من الحبور إلى الاستقلال إلى حد يجعل أي فيلسوف يغتبط قطعاً حين يصغي إلى قصة كل أولئك الناس المصمّمين الذين قرّروا ذات يوم أن يقولوا «لا» لكل شكل من أشكال العبودية، ومضوا إلى صحراء ـ حتى لو كانوا مجرّد بغال قوية، بعيدين أيّما بعد عن أن يكونوا نفوساً قوية. عمّ يكشف مثال الزهد إذاً عند الفيلسوف؟ إن الزهد يزوّده بأنسب الظروف لممارسة ذكائه. فبدلاً من أن ينكر «الوجود» هو يؤكد وجوده، ووجوده وحده، إلى حد ربما يبلغ درجة القحة، ليفنى العالم، وليكون الفيلسوف.

من الواضح حسب قول الدكتور عبد الرحمن بدوي أن هؤلاء الفلاسفة ليسوا شهوداً عدولاً وحكاماً نزهاء على قيمة مثال الزهد، إنهم يفكرون فقط في أنفسهم. فما القديسون في نظرهم؟ إنهم يفكرون في ما لا غناء لهم عنه: التحرر من الضغط، والتدخل، والضوضاء، والمشاغل، والواجبات والهموم، ينشدون هدوء البال وحريته وسروره. وبالجملة زهدهم هو زهد حيوان مجنح تجنيحاً إلهياً، يحلّق فوق الحياة، وكأنه لا يستقر عليها. وكلنا يعرف الشارات القوية الثلاث لحياة الزهد: الفقر، التواضع، الطهارة الجنسية. وحين نفحص عن حياة النفوس الخلاقة العظيمة فسنجد هذه الثلاث حاضرة بدرجات متفاوتة.

أما أبيقور والفلسفة الأبيقورية، فقد أقرَّ بمبدأ اللذة بوصفه

أساس الطبيعة الإنسانية، وكما تؤكد فلسفته، فإننا نجعل من اللذة مبدأ السعادة وغايتها، إنه أول خير نعرفه، خير مغروز في طبيعتنا؛ وهو مبدأ كل قراراتنا، وشهواتنا وكراهياتنا، وإليها نسعى بدون انقطاع، وفي كل شيء العاطفة هي القاعدة التي تستخدم لقياس الخير. ولكن فلسفة شوبنهاور نقضت الأبيقورية، وهدمت صروحها المادية.

وبالنسبة إلى الشفقة، فإن فضيلتها تقوم على المعرفة، المعرفة الحدسية لا المعرفة المجرّدة التي يمكن التعبير عنها في الكلمات، ولهذا فإن الفضيلة عامة لا يمكن أن تعلم. كما أن ملكة الشعر مثلاً لا يمكن أن توجد بقراءة المؤلفات والأبحاث التي كتبت في تحليل الشعر وتنظيم قواعده، وشوبنهاور ها هنا يقول كانط الذي لا يرى أن الأخلاق لا تقوم على العقل الخالص، وإنما على الفعل العملي، فيجعل المعرفة مبنية على تصورات عاجزة عن إدراك الماهية الحقيقية للأخلاق. العقل الأخلاقي إذاً فعل لا عقلي لا بمعنى أنه مضاد للعقل لكن بمعنى أنه غير العقل. وفي هذا رجوع بالأخلاق إلى الباطن وإلى النيّة وتلك مزية من مزايا فلسفة شوبنهاور.

الشفقة إذاً ميل عن الذات إلى الغير. فلا يبلغ الراحة التامة إلا الذين ينكرون «إرادة الحياة» إنكاراً تاماً، ويستسلمون لبطش الإرادة الكلية. «أولئك هم الزهاد والقديسون الذين يعتبرون الزهد محو الميل إلى بقاء الذات

والنوع، لا الذين يعتبرون قهر الجسم وسيلة للسعادة في حياة مقبلة، إذ ما دام الوجود شراً فإن إرادة الوجود شر، والذي يجرب ألم الحياة ووهم الفردية يفقد كل داع للعمل. ومتى علمت إرادتنا ذلك من عقلنا وجب عليها أن تنكر نفسها وتفنى في «النرفانا»[26].

الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو أكد في كتابه مقال في الأصل في عدم المساواة بين الناس وفي كتابه إميل: أو في التربية نفور الإنسان بطبعه من رؤية الآخرين يتألمون. ويقرّر أن العطف أو الشفقة يمنع الناس من التوحش، ومن الشفقة تنبثق كل الفضائل الاجتماعية، ويبين أن الشفقة توحد بين الذات الآلمة والذات المشفقة: فنحن لا نتألم في أنفسنا، بل فيه هو. وروسو يدعو إلى انتزاع قناع النفاق واستئصال الحسد والكبرياء والاصطناع الملازمة للحضارة، ابتغاء الوصول إلى الشفافية، ومشاركة القلوب، والبراءة، والطهارة كما كان في الحال الأولية للإنسانية. حيث نعم الإنسان بالبراءة والخير؛ ولكن المجتمع والحضارة والنظم الاجتماعية هي التي أفسدت طبيعة الإنسان وقد وُلِد خيّراً بالطبع[27].

وجعل روسو العبادة الرئيسية هي عبادة القلب أي الشعور الباطن المتمثل بالضمير، تلك الغريزة الإلّهية الحاكمة على

---

(26) تاريخ الفلسفة الأوروبية، يوسف كرم، دار المعارف، مصر 1962.

(27) الأخلاق النظرية، مصدر سابق، ص 274.

الخير والشر. كذلك، في مقابل الواجب عند كانط نجد أيضاً جان ماري جويو الفيلسوف الشاعر الفرنسي المبكر النضج يطالب بأخلاق بغير إلزام ولا جزاء وذلك في كتابه مجمل أخلاق بغير إلزام ولا جزاء. ذلك أنه يرى أن الواجب سيردّ إلى شعور بقوّة باطنة من طبيعة عالية على سائر القوى، فالشعور الباطن بما يقدر المرء على إنجازه من الأعمال العظيمة، هو الشعور الأول بما يفعل وبواجب فعله. والواجب، من وجهة نظر الوقائع وبغض النظر عن الأفكار الميتافيزيقية، هو فيضان من الحياة ينشد البذل والتحقق، لقد فسّره الناس حتى الآن وبالغوا في تفسيره بأنه الشعور بضرورة أو قَسْر، بينما هو الشعور بالقوة قبل كل شيء. ويرى جويّو أن الأخلاق ينبغي أن تقوم على الوقائع وأن كانط لم يكن على حق في أن يعدّ بدون برهان الأمر شيئاً متعالياً. والخصب الأخلاقي يقوم في الجمع بين الأثرة والإيثار. وينبغي على الحياة الفردية أن تفيض وتجود من أجل الغير، وفي الغير. وعليها عند الحاجة أن تبذل نفسها، وليس البذل مضاداً لطبيعتها، بل هو بالعكس يوافق طبيعة الحياة، إنه الشرط في الحياة الحقيقية.

أما عند شوبنهاور فإن الشفقة سرّ الأخلاق. ذلك أن الفعل الذي لا يهدف إلا إلى سعادة الفاعل، مرذول لأنه أناني، والأنانية تنافي قيم الأخلاق، والفعل الأخلاقي حقاً هو الذي يهدف إلى إبعاد الشقاء عن الغير أو إلى جلب

السعادة له، والشفقة تمتزج فيها الذات مع الغير. ومن الشفقة تستمد العدالة ذلك أن أول درجة ناشئة من الشفقة تعترض الشرور التي سنحدثها للآخرين. إن العدالة تقتضي ألا نؤذي الآخرين، وتلك هي المحبة. وفي هذا الحب يرتفع الإنسان فوق مبدأ الفردانية، فيشعر بأن الوجود بأسره بكل واحد، فما أنت غيري، وما أنا إلا أنت، لأن الفردانية زائلة عابرة ما دامت ظواهر للإرادة الكلية فحسب، أما هي فثابتة واحدة، وهي التي تكوّن جوهرك وجوهري، وجوهر كل الناس بل كل موجود. فإذا أدرك الإنسان هذه الحقيقة، وهي أن الناس والكائنات جميعاً شيء واحد، هتك نقاب «المايا» وعرف أن إرادة الحياة لديه هي تلك بعينها التي لدى كل مخلوق في الوجود، الحب إذاً هو الشعور بوحدة الوجود، وفي هذا الشعور نتحلّل من كل فردانية، لأن مصدر القلق والخبث في الإنسان شعوره بأن ذاته المفردة هي التي تتألم وتتعذب، ويحس الإنسان في أعماقه بأن ظواهر الوجود تبتسم كلها له، فيحيا في نعيم مقيم هو إياها، وبأن سعادة الواحد هي سعادة الآخر، فيكون الجميع في مشاركة وجدانية واحدة. ومن هذا الشعور بالإيثار والوحدة ينبع الخير، وبه تقوم الفضيلة[28].

إن العقل الخاضع لمبدأ العلّة الكافية والذي يتبع «مبدأ الفردية» لا يستطيع أن يرى العدالة، وإنما لا بد له لكي

(28) المصدر نفسه، ص 277.

يراها أن يرتفع فوق هذا المبدأ ليصل إلى «المثل»، وليدرك أن الإرادة في ذاتها هي التي تكمن في كل ظاهرة وفي كل فرد، وأن ما نرتكبه من ظلم أو نعانيه من آلام يرتبط بالإرادة الواحدة، وهذه الرؤية هي التي تجعلنا خليقين بإدراك الجوهر الحقيقي للفضيلة[29]، ونستطيع القول إن مبدأ الفردية يفصل بين عالمين هما عالم الرذيلة وعالم الفضيلة، أو بين الخير والشر، أو بين الظاهرة والشيء في ذاته، فإننا ما دمنا خاضعين له عشنا في الطرف الأول من المتضادات، فإذا تجاوزناه دخلنا عالم الفضيلة والشيء في ذاته.

إن الرغبة في العدالة تخفف إلى حد ما من عرامة الإرادة ومن الشهوة إلى توكيدها في قوة وإصرار يضير الآخرين، كما أنها اختراق للحصار الذي يضربه مبدأ «الفردية» حول الفرد، واعتراف منه بأن غيره يشارك في نفس ماهيته، أي في الإرادة، أو الشيء في ذاته إلى الدرجة التي تمنعه من ارتكاب الظلم نحوه، أي أننا نعترف بحق الغير في التمتع بكل ما لنا من حقوق. والشفقة لا تنفصل عن هذا الشعور، كل ما بينهما من اختلاف أن العدالة سلبية في طبيعتها بمعنى امتناع عن إيقاع الظلم بالآخرين بالاعتداء على حقوقهم، بينما الشفقة شعور إيجابي يدفعنا إلى ما هو أسمى من العدالة، إلى حب إخواننا في الإنسانية وفق نظرية شوبنهاور.

---

(29) العالم كإرادة وتمثل، مصدر سابق. جزء 1، ص 372.

وليس معنى ذلك أن الإرادة تتحقق بدرجة أقل في الرجل الخيّر منها في الرجل الشرير مطلقاً. وإنما المعرفة عند الأول تسود النزعة العمياء للإرادة بينما في الثاني تسود على العكس النزعة العمياء، أو الإرادة على العقل. فالشفقة الحقيقية هي تلك التي نبنيها على أساس الاعتراف بفردية الغير لا على أساس إنكار هذه الفردية. ولو أن شوبنهاور تعمق في هذا الشعور لانتهى إلى مثل هذا الرأي الذي انتهى إليه نيتشه وهو أن الشفقة ما هي إلا أنانية مقنعة. وأيهما أكثر نبلاً من الناحية الأخلاقية، أن أشعر بالشفقة نحو الغير رغم شعوري بشدّة اختلافه عني، أو أن أشعر بهذا الشعور لأنني أرى في هذا الغير نفسي؟

وثمة فضيلة أعلى وأسمى في نظرية الأخلاق عند شوبنهاور، وهي إنكار الحياة أو الزهد أو القداسة. وهي جميعاً مترادفات في هذه الفلسفة، وفضيلة الشفقة تدفعنا في بعض الأحيان إلى هذا الإنكار وهذا ما يسمّى بالتضحية. فإذا رأينا أن سعادة عدد كبير من الناس تتوقف على تضحيتنا بأنفسنا، أي إنكار حياتنا، لم نتردد في التضحية بها وإنكار إرادة الحياة فينا، كما يرى شوبنهاور. وشهداء الحقيقة من هذا النوع أيضاً كسقراط وجيوردانو برونو، فقد ساعدا على إسعاد الناس بتبديدهما بعض الأوهام والأخطاء الشنيعة مضحيين في ذلك بحياتهما في غير تردد أو وجل. وفي هذه الحالة لا تكون الشفقة موجهة إلى أفراد معينين، وإنما إلى

النوع الإنساني بأكمله، فيخيل لنا أن آلام الإنسانية جميعاً هي آلامنا. ومن يصل إلى المعرفة الشاملة بآلام البشر، ويدرك أن الإرادة هي الأصل في هذه الآلام جميعاً، فإنه يطوي إرادته على نفسها، ولا يعود يؤكد ماهيتها التي تنعكس في مرآة الظواهر فيرتفع بهذه المعرفة من الفضيلة إلى الزهد، أي الامتناع عن الإرادة والفعل[30].

يرجع شوبنهاور نظريته في العدالة الأبدية والفضيلة إلى «الڤيدا» الهندية التي تقوم فلسفتها على هذه الفكرة، وهي «أنت هذا» ومعناها أن الإنسان في هوية مع غيره من الكائنات، وهذه النظرية تشابه إلى حد بعيد، المبدأ الذي اتخذه كانط في كتابه نقد العقل العملي أساساً لأخلاقه، كما تفسّر أيضاً فكرة الهنود عن تناسخ الأرواح والتي تقول إن كل عذاب سببته لغيرك من كائنات أثناء حياتك، سيبقى لك في حياة أخرى، وتستطيع أن تتطهر في هذا العالم بأن تتعذب بدورك، وهذا القانون مطلق، فإنك لو قتلت حيواناً فلا بد من أن تصبح أنت الآخر في لحظة من لحظات الزمان الأبدي نفس هذا الحيوان لتعاني ذلك الموت نفسه. أما الإنسان الذي عاش حياة فاضلة خالية من الشر فإنه لا يولد من جديد، أي لا يُبعث إلى الوجود الظاهري، أو يصل كما يقول البوذيون إلى «النرڤانا» حيث لا وجود هناك لهذه

---

(30) الفرد في فلسفة شوبنهاور، مصدر سابق، ص 105.

الأشياء الأربعة: الميلاد، الشيخوخة، المرض، والموت. والدين المسيحي يرتفع في نظر شوبنهاور أيضاً على مبدأ الفردية، إذ يدعو إلى تحريم الانتقام ورد الشر بالشر ويجعل عالم العدالة الأبدية متميزاً عن عالم الظواهر، أي أنها لا تتحقق إلا في عالم الشيء في ذاته.

من الغريب أن نقول إن الفكر والخيال ينتصران أخيراً على الغريزة. وقد يُقال إن «ديوجينوس» وضع لها نهاية لحياته بأن رفض التنفّس؛ فعلى من انتصر على إرادة الحياة. ولكن هذا النصر ليس إلا مجرّد انتصار فردي، إذ تستمر الإرادة في حياة النوع، وتضحك الحياة من الانتحار، وتبتسم للموت. فلا يمكن أن يكون هناك انتصار على شرور الحياة حتى تخضع الإرادة خضوعاً تاماً للمعرفة وللعقل. وهناك مَن يعتقد بأن الانتحار هو أيضاً قضاء على الإرادة إذ إن الانتحار ليس إلا القضاء على الظاهرة الفردية، لا على الإرادة نفسها. وهو أبعد ما يكون عن إنكار إرادة الحياة، وإنما توكيدها. فإن إنكار الإرادة ليس في أن نفزع من شرورها فحسب، وإنما أن نحتقر لذّاتها ومتعتها كذلك. فالمنتحر يعلم أنه كظاهرة منعزلة ستوجد بعده آلاف بل ملايين الظواهر التي تماثله، فهو لن ينقص من الحياة شيئاً، وهو وإن أنكر شيئاً فإنما ينكر الفرد لا النوع، ففي الانتحار تؤكد الإرادة نفسها لأنها لم تجد وسيلة أخرى لهذا التوكيد، وقد أشرنا سابقاً إلى أن الإرادة تناقض نفسها، وأنها كثيراً ما تعمل للقضاء على ظواهرها،

والانتحار مظهر من مظاهر هذا التناقض، وكان من الممكن للألم الذي سبب الانتحار أن يكون وسيلة إلى إنكار إرادة الحياة، ذلك الإنكار الذي يفضي إلى الخلاص، ومن يدّعي أن الانتحار وسيلة للتخلص من إرادة الحياة فهو على خطأ، لأن إنكار الحياة لا يتم إلا بالمعرفة الخالصة، فيكون معنى ذلك أن زاهداً واحداً أو قديساً واحداً كافٍ لإنهاء الحياة في كل صورها ومظاهرها، وهذا ما لم يحدث حتى الآن. إزاء ذلك كان يتوجب على شوبنهاور أن يشرح لنا كيف يمكن للظاهرة التي تتمثل بالفرد أن تنكر الإرادة التي منها تنبع، وإليها تعود. أليست الظواهر جميعاً خاضعة لمبدأ الضرورة والجبرية، ولا سبيل إلى النفاذ منه؟ أليست الإرادة وهي «الشيء في ذاته» هي وحدها التي لا تخضع لهذا المبدأ؟ أوليست الحرية تنتسب إلى عالم آخر ولا تظهر في عالم الظواهر الذي تعيش فيه؟ فكيف تتجلى إذاً هذه الظاهرة، وهي القديس أو الزاهد الذي تنكّر للإرادة وقضى عليها؟ يجيب شوبنهاور عن هذه التساؤلات بقوله: «إن الحالة الوحيدة التي تصبح فيها الحرية مرئية مباشرة في عالم الظواهر هي عندما تضع نهاية للظاهرة نفسها»[31].

والظاهرة ما هي إلا حلقة في سلسلة من العلل التي تؤكد الإرادة، فكيف يمكن للإرادة وهي التي تتحقق في الظاهرة أن

(31) أضواء على شوبنهاور، أحمد معوض، مصدر سابق، ص 123.

تنكر ما أكدته؟ هذا تناقض يدركه شوبنهاور تمام الإدراك، فيقول مصوراً هذا التناقض «إن الأعضاء التناسلية وهي الممثلة بوضوح لغريزة النوع والتي تتمتع بوافر الصحة، يرفض صاحبها أن يمنحها الشبع والجسم كله، وهو التعبير المنظور عن إرادة الحياة والدوافع التي تقابل هذه الإرادة تظل دون تأثير ولا تجد لها صدى، وكل ما يصيب الفرد من ضرّ وكل ما ينتظره من نهاية يقابل بالترهيب». ولكن كيف يجعل شوبنهاور هذا التناقض بين الحرية التي جعلها قاصرة على الإرادة والحرية التي تنكر بها الظاهرة هذه الإرادة نفسها؟

يقول شوبنهاور «إن التناقض بين ما أكدناه من جهة عن موضوع التحديد الضروري للإرادة بواسطة الدوافع في ما يختص بالخلق أو الطبع وبين موضوع إمكانية القضاء التام على الإرادة الذي يجعل هذه الدوافع عاجزة من جهة أخرى، أقول، إن هذا التناقض ليس عبر الترجمة الفلسفية للتناقض الحقيقي الذي يحدث عندما تتدخل الإرادة في ذاتها، الإرادة الحرّة، الإرادة التي لا تخضع لأية ضرورة تدخلاً مباشراً في ظاهرتها التي تخضع للضرورة وها هي الوسيلة لحل التناقض: إن الموقف الذي ينتزع «الطبع» من سيطرة الدوافع لا يأتي مباشرة من الإرادة. ولكن من تحول في المعرفة»[32] وهكذا ما دامت المعرفة تقتصر في الخضوع «المبدأ الفردية»

(32) المصدر نفسه.

وتطيع مبدأ العلّة طاعة عمياء، فإن قوّة الدوافع لا تقاوم، ولكن ما إن يهتك النور حجاب مبدأ الفردية، وما إن نفهم أن الإرادة واحدة، في كل مكان هي التي تكون المثل وماهية الشيء في ذاته، وما إن نجد في هذه المعرفة مخففاً عاماً للإرادة، حتى تصبح الدوافع الجزئية عاجزة، لأن نوع المعرفة الذي يتجاوب معها قد اختفى، وحلّت محلّه معرفة أخرى مختلفة تمام الاختلاف.

الفصل السادس

نظرية الفن

لقد اعتقد شوبنهاور بأن الرؤية الجمالية تنفذ من خلال الطريق العادي في النظر إلى الأشياء إلى اللعب العميق للوجود، وأنها تأمل للماهيات الخالدة، وأن موضوع الإدراك الجمالي يتحرر من كل العلاقات، حتى أن وعي المشاهد يكون ممتلئاً به تماماً. ولكن نهاية الخبرة الجمالية بالنسبة له هي إحساس بالتهرّب من الحياة وشعور بالهروب من الواقع، وفرار من الموضوعات في معناها ودلالاتها العيانية التي يمكن الشك فيها.

والفن ليس هروباً أو خلاصاً من الحياة، بل هو اتجاه يتضمن الخلاص من إرادة الحياة، أي أنه خلاص من كل رغبة تعكر علينا صفو التأمل الهادىء. فالفن ليس طريقاً خارج الحياة، بل هو طريق للخلاص داخل الحياة نفسها، وهو واحة أو راحة مؤقتة في الحياة. ويتضح من هذا أن

مفهوم الخلاص في الفن «ذاتي». في حين أن الزهد يكون «غائياً» أي أنه يمثل كل ماهية وغاية الزاهد.

فنحن في الرؤية الجمالية نتحرر من الإرادة، ونصبح ذواتاً عارفة خالصة، لا من أجل التحرر والخلاص، ولكن لكي نتمكن من أن نرى المثل، مثل الأشياء كصور ثابتة خالدة للأنواع. وعبّر شوبنهاور عن هذا بأن إدراك المثال أي دخوله وعينا، إنما يكون ممكناً فقط بواسطة تغيّر يحدث فينا. وهذا التغير يمكن أن ننظر إليه على أنه فعل الإنكار للإرادة.

وبالطبع، ففي هذا التأمل يصبح الشيء الجزئي في الحال مثالاً لنوعه، ويصبح الفرد المدرك ذاتاً عارفة خالصة. فالفرد في حد ذاته يعرف الأشياء الجزئية فحسب، بينما الذات العارفة الخالصة تعرف المثل فحسب.

الفن إذاً، هو المعرفة التي تتعلّق بإدراك المثال. «فالفن يعيد أو ينتج ثانية المُثُل الخالدة التي سبق إدراكها خلال التأمل الخالص، فهو يعيد ما هو جوهري وثابت في كل ظواهر العالم، وعلى أساس المادة التي ينتج فيها الفن، فإنه يكون نحتاً أو تصويراً أو شعراً أو موسيقى، فالمصدر الوحيد للفن هو معرفة المثل وهدفه الوحيد هو توصيل هذه المعرفة»[1].

---

(1) ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، سعيد محمد توفيق، دار التنوير، بيروت 1983، ص 100.

وإن اختلفت الفنون فإنما يرجع ذلك إلى طبيعة المادة التي تعبّر فيها عن هذا المثال، أي أن الاختلاف بين طبيعة الفنون يرجع إلى اختلاف وسائطها المادية، ولا يقع الاختلاف أبداً في الرؤية التي تصدر عنها، وهي رؤية المثال. ولأن رؤية أو معرفة المثل هي تلك الرؤية التي لا تخضع لصور مبدأ العلّة الكافية، فإن شوبنهاور ينتهي من ذلك إلى تعريف الفن بأنه رؤية مستقبلية عن مبدأ العلّة، وحسب وجهة نظره فإننا يمكن أن نعرّف الفن بدقة بأنه طريقة النظر إلى الأشياء باعتبارها مستقلة عن مبدأ العلة الكافية في مقابل طريقة النظر إلى الأشياء وفقاً لهذا المبدأ، وهي الطريقة التي تمثل منهج التجربة والعلم.

ويقارن بين منهج العلم، ومنهج الفن في أسلوب تشبيهي، ويرى أن منهج العلم أشبه بعاصفة قوية تندفع إلى الأمام بلا بداية أو هدف، فهي تثني وتزعزع وتجرف كل شيء أمامها. أما منهج الفن فهو يشبه شعاع الشمس الهادىء الذي يخترق العاصفة غير عابىء تماماً بها. ومنهج العلم هو المنهج العقلي، أما منهج الفن فهو منهج العبقري، ولا يكون صحيحاً ونافعاً إلا في مجال الفن، المنهج الأول هو منهج أرسطو، والمنهج الثاني هو منهج أفلاطون.

ولكي نصل إلى رؤية أعمق لطبيعة العالم، فإنه من الضروري تماماً أن «نتعلم أن نميز بين الإرادة كشيء في ذاته عن موضوعيتها المطابقة، وأن نميّز أيضاً الدرجات المختلفة

التي تظهر فيها هذه الموضوعية بوضوح وكمال أكثر فأكثر أعني المثل ذاتها، عن مجرّد الوجود الظاهري لهذه المثل في صورة مبدأ العلة الكافية. عندئذٍ سوف نتفق مع أفلاطون حين ينسب فقط وجوداً وهمياً أشبه بالحلم إلى الأشياء التي تكون في المكان والزمان[2].

الفن إذاً يكون رؤية ميتافيزيقية، بمعنى رؤية للحقيقة الباطنية للوجود مؤسسة على الحدس.

إن الفن يرتبط بعلاقة وثيقة مع الوجود والحقيقة، وأنه بالمثل يرتبط بالحياة، ولا يكون هروباً من الحياة، وذلك لأن الرؤية الجمالية كما يراها شوبنهاور هي تساؤل عن ماهية الوجود والحياة أو محاولة للإجابة عن هذا التساؤل. فالسؤال هو «ما الحياة؟» سؤال يجيب عنه شوبنهاور بدقة تامة أنه كل عمل فني أصيل، وفقاً لطريقته الخاصة. فكل لوحة، وكل تمثال، وكل مشهد على خشبة المسرح يجيب عن هذا السؤال. كذلك فإن الموسيقى تجيب عنه أيضاً، وبطريقة أكثر عمقاً من كل الأعمال الفنية الأخرى، لأنه من خلال لغة الموسيقى ـ التي تفهم بطريقة مباشرة، رغم أنها لا تُترجم إلى لغة العقل ـ تعبّر الماهية الباطنية للحياة والوجود عن نفسها. وهكذا فإن الفنون جميعاً تجيب عن السؤال قائلة: أنظر! هذه هي الحياة.

---

(2) المصدر نفسه، ص 102.

كما أن الفن والفلسفة مرتبطان عند شوبنهاور في علاقة وثيقة، فهما على الرغم من اختلاف منهجهما وطرائقهما في النظر إلى الأشياء، فإن كليهما ينظر دائماً إلى نفس الشيء، وهو الحقيقة الباطنية للحياة والوجود، فالاختلاف إذاً يقع في المنهج. فنحن في الفلسفة نرى ماهية الأشياء وحقيقة الوجود عن طريق التصورات، بينما نرى في الفن من خلال المثل، وهذا يكون من خلال الإدراك الحدسي.

يقول شوبنهاور «الحقيقة التي يقوم على أساسها كل ما قلناه عن الفن هي أن موضوع الفن ـ الذي يكون تمثله هدف الفنان، والذي ينبغي أن تكون المعرفة، معرفة الفنان به، معرفة سابقة على عمله الفني، باعتبارها نواة ومنبع هذا العمل ـ هو مثال بالمعنى الأفلاطوني وليس شيئاً آخر؛ فهو ليس الشيء الجزئي الذي يكون موضوعاً للفهم المشترك، وهو ليس بالتصوّر الذي يكون موضوعاً للتفكير العقلي وللعلم»[3].

بعد كل هذا، نستطيع أن نفهم الصلة الوثيقة بين الفن والحياة، فإذا كان المثال يعبّر عن الحياة، فإن الأعمال الفنية تكون بالتالي مستمدة من الحياة، لأن هذه الأعمال تقوم على المثل وليس على الفكر المجرّد. وفي هذا الشأن يقول شوبنهاور «إن الأعمال الفنية الحقيقية، وهي التي تكون

(3) المصدر نفسه، ص 105.

مستمدة بطريقة مباشرة من مثل الطبيعة والحياة نفسيهما، وذلك لأن هذه الأعمال لا تنتمي إلى أي عصر من العصور، وإنما تنتمي إلى الإنسانية، ولهذا السبب فإن عصرها يستقبلها بفتور وهي تأبى أن تربط نفسها مع عصرها هذا بصلة وثيقة. ومن ناحية أخرى، فإن هذه الأعمال لا يمكن أن تشيخ، بل تظهر لنا دائماً ناضرة وجديدة حتى آخر العصور»[4].

ولا شك أن هذه النظرة للفن تختلف عن النظرة الاجتماعية للفن، التي لا ترى سوى وظيفة اجتماعية تنشأ عن حاجات المجتمع، وتعبر عن أحداثه وتتطور بتطوره، بل إن شوبنهاور يرى أن المقياس الاجتماعي للفن هو مقياس للفن الرديء، فالفن له طابع ميتافيزيقي، لا طابع اجتماعي.

آمن شوبنهاور بالصور الأفلاطونية، وهو تلميذ كانط المخلص. فآمن بها ثم تقوّى إيمانه حينما اكتشف في هذه الصور العلاج الناجع للنقص المعيب الذي وجده في مذهب كانط إبان ذلك الحين، وأعني به فكرة «الشيء في ذاته» بوصفه مستحيل الإدراك، فالشيء في ذاته، عند كانط قد انحلّ إلى (س) مجهولة القيمة باستمرار أي إلى مجهول خالص. أما «الصورة» الأفلاطونية فعلى العكس من ذلك قابلة ـ إذا توافرت الوسائل، ومن الممكن أن تتوافر ـ لأن تكون موضوعاً للمعرفة، وهذا هو الفارق الوحيد أو الأكبر

(4) المصدر نفسه.

بين كلتا النظريتين. وإنما «الصورة الأفلاطونية بالضرورة موضوع وشيء معروف، وامتثال». إلا أن هذه الصورة تخضع لمبدأ العلية حينما تكون موضوعاً لمعرفة الذات المفردة؛ لأن هذه الذات لا تستطيع من حيث هي فردية، أن تمتثل إلا على أساس هذا المبدأ. وحينئذٍ لن يكون الشيء الجزئي، الممتثل تبعاً لمبدأ العلة الكافية، غير تحقق موضوعي غير مباشر للشيء في ذاته (ألا وهو الإرادة) فبينه وبين هذا تقوم الصورة، التي هي التحقق المباشر الوحيد للإرادة، ولا نعرف غير شكل واحد للامتثال هو الشكل العام، أي كونها موضوعاً بالنسبة إلى الذات. وتبعاً لهذا فإن التحقق الموضوعي الأوفق للشيء في ذاته، ولكن بوصفه خاضعاً لشكل الامتثال؛ وهذه هي العلة في الاتفاق الكبير بين كانط وأفلاطون على الرغم من أن الجمهور يكاد أن يتفق على أن ما يتحدث عنه الإثنان ليس شيئاً واحداً. ولكن شوبنهاور أكد هذا الاتفاق وراح يحدّده بطريقة أدق، فبين أن الفارق بين الإثنين هو أن الصورة الأفلاطونية ليست الشيء في ذاته بالدقة (فإن الشيء في ذاته هو الإرادة وحدها): نظراً إلى أن الصورة ما زالت خاضعة للشكل الأعم للامتثال وهو كونها موضوعاً بالنسبة إلى الذات، وإنما هي وسيط بين عالم الإمتثال الظاهري وعالم الإرادة الحقيقي. ولكن الامتثال موضوع العلم، والإرادة دافع الحياة العملية. فما عسى إذاً أن يكون الشيء الذي الصورة موضوعه؟ إنه الفن.

إن الفن وحده يكون التحرر المزدوج من نير ثلاث، الامتثال لأن موضوعه، وهو الصورة، خارج سلطان هذه الثلاث، ومن نير الإرادة، لأن الفن ينحصر في تأمل الصور بنظرة عيانية ووجدان خالص، منزهين عن كل شهوة أو مشيئة، «ففي التأمل الفني، يصير الشيء الجزئي صورة نوعه دفعة واحدة، ويستحيل الفرد المتأمل إلى ذات عارفة خالصة. . . والذات العارفة الخالصة وقرينتها، أعني الصورة، قد خرجتا عن كل هذه الشكول التي لمبدأ العلة الكافية، فالزمان والمكان، والفرد الذي يعرف، والفرد الذي يكون موضوع المعرفة، كل هذا لا معنى له عندهما»[5]. والشرط الضروري لإدراك الجمال وتحقيقه في الفن هو التحرر من الإرادة، حتى يصير الإنسان عقلاً خالصاً قد خلا من كل غرض، وتنزه عن كل هوى؛ فيفنى عن العالم كإرادة؛ ولا يبقى غير العالم كامتثال، امتثال فيه تدرك الصور. وعالم الإرادة هو عالم النزوع الجامح والشهوة. وبالتالي عالم الألم، الألم المستمر والعذاب المتعدّد الألوان. أما عالم الامتثال فخالٍ بطبعه من الألم لخلوه من الإرادة، وإذا ارتفع إلى الامتثال الخالص في إدراك الصور أنتج لذة ومتعة، هي المتعة الفنية الخالصة، فمهمة الفن مهمة عظمى هي التحرر من قيود الإرادة وقيود الامتثال للظواهر، يتأمل الصور، صور

(5) شوبنهاور، عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ص 122.

الموجودات؛ وهي غاية جليلة وإحدى الغايتين اللتين يسعى المرء لتحقيقهما في الوجود من أجل أن يظفر بالخلاص.

إن المعرفة لا بد من أن تكون خالية من كل غرض، وبالتالي خالية من كل إرادة... وإن ما يشاهده الإنسان دائماً من آثار العبقرية من فراغ في الغرض وخلو من القصد، وما يشعر به فيها من بداه وبداء، بل ولا شعور وغريزة إلى حد ما، ليس هذا كله غير نتيجة لما تتصف به المعرفة الأصلية الفنية من استقلال عن الإرادة. ونظراً إلى أن الإرادة هي الإنسان بالمعنى الحقيقي أضيفت هذه المعرفة إذ كانت مختلفة عن الإنسان العادي، وهو العبقري[6] أما من بد إذاً أن يحمل الإنسان في داخله خصماً لدوداً دائباً على تعذيبه! ألا مفرّ من هذا الإرهاق الذي لا يشفي روحنا، هذا النزوع والجهد لإدراك المستحيل، أقول ألا من مفرّ من أن يحول هذا كله بيننا وبين التمتع بالحياة، ومن أن يضع في أيدينا نحن سلاحاً مسموماً نستخدمه ضد أنفسنا! أما من سبيل إلى الخلاص؟

أجل فإن هذا الحنين الجازع لا يلبث أن يهدأ حينما يعرف الضمير أن هذا الذي ينزع إليه هو بعينه موضوع حنينه الأبدي؟ أعني حينما يستحيل «الحنين» إلى «تأمل»؛ وهذا هو الحل الذي انتهى إليه (ياكوبي) واتبعه فيه شليرماخر. وحينئذٍ

(6) المصدر نفسه، ص 125.

ينقلب النزوع المتصل إلى عيان ووجدان خالص، فيه يبدو العالم خالياً من كل ما يغري بإثارة النزوع، رافلاً في فيض من النور الباهر الذي أضفاه عليه المثال، أي يصبح العالم إذاً عالم صور بعد أن كان عالم ظواهر.

هذه الفكرة نفسها هي التي نراها في كل نظرية المعرفة النزيهة عند شوبنهاور، ونراها واضحة كل الوضوح في الآثار التي خلفها لنا من عهد الشباب، وهو العهد الذي كان تأثره فيه بالنزعة الرومنطيقية مالكاً لزمام نفسه، فهو يحدثنا في هذه الآثار كثيراً عما يسميه «الضمير السعيد» ويقصد به الشعور الباطن الذي يعلو على الحساسية والذهن والعقل، بل وعلى الذات والموضوع لأن نطاقها كلها نطاق محدّد نهائي مقيّد بشروط، بينما نطاقه هو حرّ من كل قيد، يحلّق في اللانهائي بأجنحة نورانية لم تخضع لقانون العلّة الكافية. ولهذا فإن هذا الشعور يفضي بنا إلى الراحة في حضن الألوهية، ويجعلنا «نشارك في سلام الله». وفيه ينقضي كل شقاء وكل فردانية، لأننا نحيا حينئذٍ في الواحد المطلق؛ ويختفي التعارض بين الذات والموضوع لأنهما، اتحدا معاً فتصير المعرفة هنا اتحاداً وتجربة اتحاد؛ فلا يكون المطلق موضوع معرفة لأنه هو والذات العارفة شيء واحد[7].

إن شوبنهاور يؤكد في كثير من المواضع أن المعرفة العارية

(7) المصدر نفسه، ص 128.

عن الإرادة هي السبيل إلى الخلاص، إذ تصبح حالة المرء حينئذٍ «حالة الخلو من الألم التي أشاد بها أبيقور بوصفها الخير الأسمى وحالة الآلهة أنفسهم؛ لأننا نصير، برهة من الزمان، أحراراً من نير الإرادة الممقوت. وتقف عجلة «أكسيون» الملتهبة الدائبة الدوران في الجحيم، ويكون اليوم يوم راحة، بعد أيام من الأشغال الشاقة التي فرضتها الإرادة»[8]. فهي حالة النعيم بعد عذاب الجحيم، وحالة طمأنينة بعد عواصف الشهوات. والعلة هي في كل إنسان له وجودان: وجود كإرادة، أي كفرد واحد محدود تحيط به القيود وتدفعه نحوها الشهوات، فيكون فريسة الآلام؛ ووجود تأمل موضوعي خالص، يصير فيه ذاتاً عارفة مجرّدة، لا يوجد العالم الموضوعي إلا فيها؛ فيكون إذاً كل شيء، لأنه لا وجود لشيء إلا في امتثاله؛ ووجود كل شيء فيه لا يكلفه مشقّة ولا يحمّله عناء، لأن كل شيء هو ذاته، والشيء لا يكون عبء نفسه بينما في حالة الإرادة وجوده معلّق بغيره، والغير عبء على النفس ثقيل. فكل امرىء سعيد، حينما يكون كل شيء شقياً وحينما لا يكون غير شيء مفرد.

الإرادة قد خلقت العقل لكي يحافظ على بقاء إحدى درجات تحققها، يعني أنها الصورة الإنسانية. فجعلها هذا المولود الجديد شاعرة بنفسها مدركة لها. والعقل تابع للإرادة

---

(8) المصدر نفسه، ص 128.

خلقته كي تشعر بوجودها، وهو يسارع إلى خدمتها أينما طلبت منه ذلك. بيد أن العقل هذا المخلوق الضعيف، من منظور شوبنهاور طبعاً، يستطيع أن يرمي عن كاهله هذه العبودية وأن يتحرر من ربقتها، لكي يظل نفسه فحسب، مستقلاً عن كل غاية إرادية، وكأنه مرآة صافية ينعكس عليها العالم. وهذا هو الفن. كما يستطيع أن يحطم الإرادة تحطيماً كاملاً، ويزهد في كل ما تشير به الإرادة، وهذه هي القداسة أو الخلاص في هذا العالم.

فالشرط الذاتي للمتعة الجمالية هو في تحرر المعرفة من قيود الإرادة، ونسيان «الأنا الفردي»، وإحالة الشعور إلى ذات عارفة خالصة رمت عن كاهلها كل ما تستتبعه الإرادة من أشكال كالزمان والمكان والكثرة. ويلحّ شوبنهاور على أن الذاتي والموضوعي لا يمكن أن يوجدا منفصلين، فهما متضايفان دائماً، يستلزم أحدهما الآخر بالضرورة.

التسامي بالفعل إلى التأملات اللاإرادية في الحقيقة، إنما هو وظيفة الفن. وإذا كان موضوع العلم هو الكلي الذي يشمل جزئيات عدة، فموضوع الفن هو الخاص الذي يشمل الكلي. «وحتى الصورة يجب أن تكون كما قال «فينكلمان» (المثل الأعلى للفرد) و(رسم حيوان يُعد أكثر الرسوم إيضاحاً للطابع المميز في الحيوان أكثر جمالاً لأن الأفضل يكون أحسنها في الكشف عن النوع. ومن ثم يكون العمل الفني ناجحاً بنسبة ما يوحي به من مثال أفلاطوني أو عالمي عن

المجموعة التي ينتمي إليها موضوع الرسم»[9]. وعلى ذلك فلا يتحتم على الإنسان أن يستهدف سعيه إلى دقة التصوير المفرد الذي يرسمه بعض الصفات الجوهرية أو العامة للإنسان. والفن أعظم من العلم، لأن العلم يتأتى نتيجة للجمع المجهد المضني والإتيان بالأدلة في حذر، بينما يصل الفن إلى هدفه فوراً بالبصيرة والإبراز، والعلم يتطلب الموهبة، إنما الفن يتطلب العبقرية.

1 ـ الجميل والجليل

الشعور بالجليل يمكن أن يتحقق على درجات متفاوتة في الشدّة والقوة، ونحن نعرف أن الجلال والجمال يتفقان في الشرط الأساسي الأول وهو التأمل الخالص المجرّد عن الإرادة ومعرفة المثل التي تنشأ بالضرورة عن هذا التأمل؛ ويختلفان في أن الجليل يضاف إليه شرط واحد هو أن الارتفاع عن العلاقة القائمة بين الشيء موضوع التأمل وبين الإرادة وهي العلاقة المشوبة بالعداء، هذا الارتفاع يتم في شيء من المجهود والمقاومة ويتبع ذلك أن بين الشعور بالجميل والشعور بالجلال درجات عدّة، وفقاً لقوة هذا الشرط الإضافي أو ضعفه، تميزه وغموضه، بعده أو قربه.

---

(9) أضواء على شوبنهاور، أحمد معوض، ص 132.

وإذا تعمّقنا الشعور بالجلال إزاء الآثار الفنية الهائلة التي شيّدها الإنسان بيديه كالأهرامات مثلاً عثرنا فيه على الشعور بالفردية شعوراً واضحاً، فهذه الآثار إن دلّت على شيء فإنما تدل على عظمة الإنسان وجبروته، فهي تعود بنا إلى الفردية من حيث أراد شوبنهاور أن يقضي عليها. وقد أشار شوبنهاور إلى ذلك إن لم يدرك ما يمكن أن يجرّه عليه من مشكلات، إذ يقول: «فلنفترض أننا قد استغرقنا في تأمل لا نهائية العالم في الزمان والمكان، سواء في كثرة الأجيال الماضية والمقبلة، أو في أثناء الليل حينما تكشف لنا السماء عن أكوان لا حصر لها أو أرهقت شعورنا رحابة الكون إن صحّ هذا التعبير، في هذه الحالة نشعر أننا تضاءلنا حتى العدم، وكأفراد، وأجسام حيّة، وظاهرة عابرة للإرادة نشعر أننا لسنا سوى قطرة في محيط أي أننا نختفي ونسيل في العدم، ولكننا نشعر في الوقت نفسه في مقابل وحجم عدمنا، وفي مقابل هذه الأكذوبة المستحيلة، شعوراً مباشراً يكشف لنا عن أن هذه العوالم لا وجود لها إلا في تمثلنا وأنها ليست غير تغيّرات للذات الأبدية في معرفتها الخالدة؛ إنها ليست إلا ما نشعر به في أنفسنا حالما ننسى فرديتنا أو بالاختصار إنه يستقر فينا ذلك الذي يكون السند الضروري الذي لا غنى عنه للعوالم كلها وللأزمان كلها»[10]. فعظمة العالم التي أخافتنا

---

(10) المصدر نفسه.

منذ لحظة، تستقر الآن صافية فينا، وانتفى بذلك خضوعنا لها، فإنها هي التي تعتمد علينا. فلولا شعورنا أن هذه العظمة من تمثلنا لما أحسسنا بالجلال. فالشعور بالذات إذاً يختلط بالشعور بما هو الكون من رجاحة وعظمة وبما في الأثر الفني الضخم من جبروت وإتقان لكي يتولد عن ذلك الشعور بالجلال.

الفارق بين الجميل والجليل ينحصر في أن المعرفة الخالصة في حالة الجميل تسود بلا نضال ولا مقاومة؛ بينما في حالة الجليل لا يبلغ الإنسان هذه الدرجة إلا بعد نضال شعوري عنيف مع الإرادة. أما كانط فله رأي آخر إزاء الجمال والجلال، فبالنسبة إلى الجمال يرى المذهب الكانطي أن الحكم الذوقي ليس حكماً منطقياً قوامه المعرفة، بل هو حكم جمالي قوامه الوجدان، ومعنى هذا أن الحكم الذي نصدره على الجمال لا بد أن يقترن بضرب من الشعور بالرضا أو الارتياح، ولكن الرضا الذي يحققه لنا الشيء الجميل يختلف بطبيعته عن ذلك الرضا أو الارتياح الذي يحققه لنا الشيء الملائم، أو الشيء الحسن، أو الشيء النافع. وحين يقول كانط عن الحكم الذوقي إنه تأمليّ صرف، فإنه يعني بذلك أن هذا الحكم لا يكترث بوجود الموضوع نفسه، بل كل ما يعنيه هو أن يربط طبيعة ذلك الموضوع بشعور اللذة أو الألم الذي يقترن في نفسه بإدراكه كله. ومن منظور كانط فإن الجميل لا يمكن أن يروقنا من

حيث مادته، بل هو يروقنا فقط من حيث صورته. ومعنى هذا أن للجميل صورة الغائية، دون أن يكون متوقفاً على أية غاية محدَّدة. ولعل هذا ما عبّر عنه كانط حين قال «إن الإحساس الذي يقوم عليه حكم الذوق إنما هو صورة الغائية المحضة من حيث هي متصورة في الموضوع، دون تصور لأية غاية محددة»[11].

أما بالنسبة إلى الجليل في فلسفة كانط، فهو يولّد لدينا مَثَله في ذلك كمثل الجميل تماماً، ضرباً من الارتياح النزيه الكلي، الضروري؛ ولكن هناك سمات نوعية تميز الواحد منهما عن الآخر. فالجمال ينصب على صورة الموضوع ويفترض أن هذا الموضوع محدّد، في حين أن الجليل لا يتوافر إلا في الموضوعات غير المحدّدة، عديمة الصورة يعني في الموضوعات اللامتناهية. ويفرق كانط بين نوعين من الجلال: جلال رياضي وجلال ديناميكي. النوع الأول منهما يشير إلى العظمة والمقدار، بينما يشير الثاني إلى العظمة في القوة.

ولكن عند شوبنهاور للشعور بالجليل درجات وفروق لا نستطيع تبينها بدقة إلا بواسطة أمثلة مع حس مرهف بالفروق، خليق بالفنان الممتاز. ولقد قال شوبنهاور «لننتقل بشعورنا إلى أريضة خيّمت عليها الوحشة وجلّلها السكون الرهيب؛

---

(11) كانط أو الفلسفة النقدية، د. زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، ص 261.

الأفق غير محدود، والسماء صفت من الغيوم؛ والدوح والنبت يكتنفه جو لا حراك فيه؛ ولا حيوان ولا إنسان ولا ماء يسيل، ومن كل مكان جثم الصمت العميق. هذا منظر يبدو كأنه يدعونا إلى حشد الخاطر والتأمل الخالي من الإرادة ومقتضياتها؛ وهذا يعني أو يعنيه ما يضفي على مثل هذا المنظر الموحش في السكون صبغة الجليل. لأنه لما كان هذا المنظر لا يقدم إلى الإرادة الدائبة السعي وراء الجهود والنجاح أي موضوع مثير للرضا وللسخط، فإنه لا يبقى أمام الإنسان إلا أن يتأمل تأملاً خالصاً في هدوء؛ ومن لا يستطع أن يرتفع إلى هذا التأمل يصر فريسة، ويا للعار، لتعطل إرادة خلت من العمل والعذاب وملال مخيف. فهذا المنظر الذي أتينا على وصفه قد أعطانا شعوراً بالجليل، ولكن في أدنى مراتبه، لأنه يخالط حالة المعرفة الخالصة المليئة بالهدوء والاستقلال، ذكرى معارضة صادرة عن تلك الإرادة الخاضعة البائسة الساعية إلى الحركة باستمرار»[12].

أما الجميل فهو «الصورة» والأشياء الجميلة الجميلة، هي تلك التي تعبّر، مع تفاوت الدرجة عن الصورة، وبقدر درجة التعبير تكون درجة الكمال في الجمال. ذلك أن الأشياء الخارجية التي يتجه إليها العقل بواسطة الإرادة منها ما يدعو إلى التأمل الخالص المنزّه عن كل إرادة، ومنها ما يثير في

(12) عبد الرحمن بدوي، عن شوبنهاور، مصدر سابق، ص 154.

النفس شعوراً بالمقاومة يحول بيننا وبين الإدراك المجرّد والتأمل النزيه.

الجمال إذاً يتفاوت تبعاً لنسبة تحقيق الإرادة موضوعياً. ومن هنا كان الجمال الإنساني أعلى مراتب الجمال، لأن فيه أعلى درجة من درجات التحقق الموضوعي للإرادة قابلة للإبصار. فهو صورة الإنسان بوجه عام معبّراً عنها في هيئة مُبصَرَة. وفي هذا المعنى يقول غوته «حينما ندرك الجمال الإنساني نكون في عصمة من كل سوء؛ إذ نشعر بأننا في وفاق مع أنفسنا ومع العالم»[13]. والطبيعة في تحقيقها للجمال، أي للإرادة، تبدأ من البسيط وترتفع أو ترفع درجة الكمال في الجمال بارتفاع درجة التعقيد؛ لهذا كان الجسم الإنساني من هذه الناحية أيضاً أعلى الأجسام الطبيعية مرتبة في الجمال لأنه أكثر تعقيداً. والعلّة في ذلك أنه كلما ازداد التعقيد كانت الحاجة إلى الانسجام والوفاق بين الأجزاء أظهر، أي كانت درجة الجمال أبين، في الجمال إلى انسجام، وفق المذهب الشوبنهاوري. نحن ندرك الجمال الإنساني حينما نراه؛ ولكن الفنان الحقيقي هو الذي يدركه بوضوح قد بلغ من الدرجة أنه يظهره لنا كما لم يره مطلقاً، وبطريقة تجعل ما ينتجه يفوق ما في الطبيعة؛ ومثل هذا ليس بممكن إلا لأننا نحن هذه الإرادة، التي نحلّلها هنا وننتج

---

(13) المصدر نفسه، ص 150.

تحققها الموضوعي، الأوفق والأعلى. والعلة في قدرتنا على إدراك هذا الجمال أن لدينا معرفة سابقة بما تحاول الطبيعة؛ أي الإرادة، خلقه، وهذه المعرفة السابقة مرتبطة عند الفنان العبقري بعمق في التأمل يهيء له إدراك الصورة والتعبير عنها بوضوح يفوق بكثير تعبير الطبيعة؛ فبواسطة هذا التأمل العميق يستطيع أن يصنع من المرمر الصلد أشكالاً جميلة لا تستطيع الطبيعة إنتاجها إلا بعد جهد جهيد، ويبدو، وهو يقدم عمله إليها، وكأنه يصيح في وجهها «هذا ما كنتِ تقصدينه» وحينئذٍ يصيح الناقد الحاذق مردداً: «أجل، إنه هو».

ولقد عرّف شوبنهاور حقيقة ذلك بقوله: «إن حالة الشعور بالجمال هي، حالة التأمل الخالص والوجد في العيان، ونسيان كل فردية، والقضاء على هذا النوع من المعرفة الخاضع لمبدأ العلة والذي لا يعرف غير العلاقات بين الأشياء؛ وهي اللحظة التي يتحوّل فيها الشيء الجزئي بحركة واحدة إلى «صورة» نوعه، والفرد العارف إلى ذات مجرّدة عارفة بمعرفة متحرّرة من الإرادة؛ ومن ثم تكون الذات والموضوع، بهذه الصفة الجديدة، في مأمن من سلطان الزمان وغيره من الإضافات، وفي مثل هذه الحالة سيان عند المرء أن يتأمل غروب الشمس من سجن أو يتأمله من قصر»[14] لأن الإنسان في هذه الحالة قد تحرر من نير

---

(14) المصدر نفسه، ص 152.

الإرادة وسما بوجدانه فوق الفردانية والزمانية، أي صار ذاتاً عارفة خالصة. وهي بالضرورة حالة سرور أو على الأقل حالة خلو من الألم؛ لأن مصدر الألم الإرادة، وهنا انعدمت الإرادة.

ويدفعنا شوبنهاور إلى أن «نتصور الآن هذا المكان وقد خلا من النبات فلم يعد فيه صخور جرداء، إن إرادتنا يغزوها في الحال قلق يثيره خلوّه من كل طبيعة عضوية ضرورية لكياننا، فهذا العراء يتخذ صورة مخيفة؛ ومزاجنا يصير أسيان حزيناً، ولا نستطيع أن نسمو إلى حالة المعرفة الخالصة، اللهم إلا إذا تجردنا كل التجريد من منافع الإرادة وطالما كنا على هذه الحال، نستمر للشعور بسمو السيادة بوضوح فينا».

والمنظر التالي يعطينا هذا الشعور بدرجة أعلى؛ ها هي ذات الطبيعة في اضطراب عاصف، وبصيص من النور ينفذ خلال سحاب مكفهر، وصخور جرداء تحلّق بثقلها الرهيب وتغلق من دوننا الأفق الفسيح، والماء المزبد يسيل في صخب؛ والقفر يكشف لنا عن خضوعنا للطبيعة وصراعنا وإياها، وعن سحق إرادتنا؛ لكن طالما لم يسيطر الجزع الشخصي، وطالما بقي التأمل الجمالي، فإنها الذات العارفة تجيل النظر في غضبة الطبيعة وفي صورة الإرادة المقهورة؛ فلا يعنيها، وقد خلت من كل تأثير وسادها عدم اكتراث إلا أنها تكشف عن الصور في هذه الموضوعات نفسها التي تهدد

الإرادة وتخيفها. وهذا التباين نفسه (بين الذات والطبيعة) هو الذي يعطي الشعور بالجلال.

لكن لا تحسبنّ أن هذا الشعور لا يقوم بإزاء الطبيعة، بل إن له أنواعاً ثلاثة بحسب الموضوعات الثلاث التي تثيره. فينقسم إلى: جلال حركي إذا كان موضوعه الطبيعة، وجلال رياضي، إذا كان موضوعه المقدار، وجلال أخلاقي إذا كان مسرحه النفس البشرية، وهذا ما قال به كانط.

لقد وضع شوبنهاور الجمال في الموضوع لا في الذات، في الطبيعة لا في الروح، وإن كنا نجد له تعبيرات تشير إلى هذا المعنى إشارة غامضة فغريب مَن نهج نهجه أن يقولوا هذا ويؤكدوه، بينما هم يرون شوبنهاور يؤكد بكل صراحة أن كل شيء مردّه في الجمال إلى موقف الذات من الموضوع الخارجي، وأن الشعور بالجمال يأتي بواسطة عيان خالص تدرك فيه الصور المتحققة في الموضوعات المحسوسة.

وبالنسبة إلى التعبير عن الجمال ووسائل التعبير، وجدنا أن هذا التعبير يتم على أنحاء عدّة بحسب مادة التعبير. فإذا كان الحجر كان التعبير بالمعمار، وإذا كانت اللغة كان التعبير بالشعر، وإذا كانت النغمة، كان التعبير بالموسيقى، وإن كان اللون كان التعبير عن الشكل الإنساني، كان ذلك في فنون التجسيم.

2 ـ فن المعمار

أدنى درجات الجمال، تلك التي يعبّر عنها فن المعمار، لأنه تعبير عن خواص المادة الجامدة، من ثقل وتماسك وصلابة، وهي المظاهر الأولى والبسيطة والغامضة للإرادة، التي هي قوام الطبيعة، ثم إلى جانبها، عن الضوء الذي يبدو من نواح عدّة النقيض لتلك الخواص. وموضوع تعبيره والغاية التي يصبو إلى تحقيقها هو النضال بين قوة الثقل وقوة التصلّب. فمهما كانت الشكول التي يبدو عليها هذا التعبير، ومهما اختلفت المواد التي يستعين بها في الأداء، فإن المقصد دائماً واحد وهو هذا التصوير للنضال بين قوة الثقل وقوة التصلّب، وهو نضال في الإرادة الكلية نفسها.

ويذهب شوبنهاور إلى أبعد من ذلك فيقول: «إن انتظام الشكل والتناسب والتماثل الانسجامي، كل هذه الكيفيات الهندسية لا يمكن أن تكون موضوعاً لأي فن من الفنون الجميلة، لأنها خصائص للمكان، لا للصور، والفن لا يعبّر إلا عن الصور، ولهذا فقيمتها، حتى في المعمار ثانوية دائماً»[15].

يرى «إسرائيل نوكس» أن شوبنهاور أخطأ، لأنه قد قصّر غايات فن المعمار على مجرّد التعبير عن الدرجات الدنيا

---

(15) شوبنهاور، عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص 160.

الموضوعية للإرادة، أو ذلك الصراع بين الثقل والصلابة. وقال: «فمجال الفن المعماري ليس تلك الدرجات الدنيا، ولكن ذلك التأثير المتبادل للثقل والصلابة كنمط وشكل لحشد هائل من الكيفيات والمشاعر، فالمعمار يُظهر بوضوح رسوخ وبقاء وتماسك واحتمال الأشياء، والانتفاع بقوى الطبيعة لمصلحة الجمال، ولمصلحة السعادة الإنسانية والوفاء بحاجات البشرية». والحقيقة أن هذا النقد يجانب الصواب. فلو سلمنا بنظرية شوبنهاور في أن الجمال في المعمار يقتصر على إبراز الصراع بين قوى الثقل وقوى الصلابة، لكان معنى ذلك أن نخرج كثيراً من الإنجازات المعمارية الضخمة من دائرة «جماليات المعمار». وننظر إليها بالتالي على أنها مجرّد أبنية عادية تخلو من أي جمال. ويكفي أن نشير هنا، على سبيل المثال، إلى الأهرامات في مصر، فلا شك أننا حينما نتأمل مثل هذه الأبنية لا نلتفت إلى الأغراض النفعية التي بنيت من أجلها، ومع ذلك تولد لدينا شعوراً بالجمال والجلال معاً. ثم إنها لا تخلو من إبراز صراع الثقل والصلابة.

3 ـ النحت والتصوير

نظرية أفلاطون في الفن، ترتكز على تقسيم الفنون من الأدنى حتى الأعلى، حيث يجد أن التصوير هو أبعد الفنون

عن أن يمثل الحقيقة، لأن الأثر الأكبر للتصوير يأتي دائماً عن طريق الإيهام بالألوان والأضواء، فينتج عن هذا أوهام تؤثر في النفس ذلك التأثير الذي ينشده الفنان. فذلك الفن قائم كله إذاً على التمويه. ثم يليه فن النحت، وهذا الفن وفق النظرية الجمالية الأفلاطونية لو روعي فيه أن تكون الأوضاع والخطوط متلائمة مع الواقع وممثلة له أكبر تمثيل، فإنه يكون حينئذٍ فناً ذا فائدة. أما إذا لم تراع فيه هذه القواعد، فحظه من الصنعة حظ التصوير. وفي هذا التقسيم يلتقي أفلاطون مع كل من كانط وشوبنهاور، وإن اختلفوا جميعاً من حيث المضمون والأهداف. فبالنسبة إلى كانط فقد قسّم الفنون إلى: فنون القول، وفنون الحركة، وفنون الصوت أو النغم. ويشير كانط إلى إمكان تقسيم الفنون إلى نوعين: ما يعبّر عن الأفكار، وما يعبّر عن الحدوس أو العيانات الحسية، مع تقسيم هذا النوع الثاني بدوره إلى قسمين: فن يعبّر عن الصورة، وفن يعبّر عن المادة؛ ولكنه يرى أن هذا التقسيم الثنائي موغل في التجريد، فضلاً عن أنه لا يتلاءم مع التصنيفات العادية للفنون، ولهذا نراه يأخذ بالتقسيم الثلاثي.

أما الفنون التشكيلية (النحت والرسم) فهي الفنون التي تعبّر عن الأفكار بحدوث حسية، وهي تنقسم إلى قسمين: فنون تجسيمية تعبّر عن الحقيقة الحسية، كالنحت والمعمار، وفنون تصويرية تعبّر عن المظهر الحسي.

هيغل من جهته، له وجهة نظر حول فن النحت والتصوير في منهجه الفلسفي المثالي، حيث أن النحت في هذا المنهج له نفس الدرجة التي للفن المعماري، لأنه يشكل العنصر الحسي، أي المادة في شكلها المادي، الممتد؛ لكنه يتميز منه مع ذلك من حيث أنه لا يعمل في المادة اللاعضوية كشيء غريب عن الروح، من أجل أن يجعل منها محيطاً مناسباً لاستعماله، مقتصراً على كسوتها بأشكال غرضها خارج عنها. وإنما يمثل النحت على العكس من ذلك، الوجود الروحي نفسه، الذي يجد غايته في داخل ذاته، الحر، المستقل، في مفهومه هو نفسه؛ وهذا في شكل جسماني يلائم جوهرياً فردانيته؛ إنه يقدم للنظر الحدّين معاً: الجسم والروح، بوصفهما يشكلان كلاً واحداً لا انفصام له، ومن هنا فإن النحت يتحرّر من المصير المفروض على المعمار، أعني أن يكون للروح مجرّد محيط مادي، إنه يوجد بذاته ولذاته[16] إن النحت عند هيغل يمثل عودة الروح إلى ذاتها ابتداء مما هو متكتل ومادي، ومع ذلك فإن الروح في النحت، لا تعبر بعد، على نحو لا مادي خالص، لأنها تحتاج، كيما تحقق ذاتها بشكل متجانس، إلى غلاف جسماني، والفن المدعو إلى تزويدها بهذا الغلاف، أعني

---

(16) فلسفة الجمال والفن عند هيغل، د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1968، ص 242.

النحت سيمثل الفردية الروحية على شكل مظهر مادي مباشر لأنه إذا كانت الروح تعبّر عن نفسها في الخارج بواسطة القول أو اللغة. فهذا التعبير الخارجي أو الموضوعي، بدلاً من أن تكون له قيمة المادي العيني المباشر، ليس بالنسبة إلى الروح إلا وسيلة للاتصال بواسطة الصوت إما الحركة أو اهتزاز الجسم كله أو عنصر مجرّد يمثله الهواء.

وفيما يتصل بالتصوير في الفلسفة الجمالية الهيغلية، نجد لديها أن التصوير في وضع أفضل من وضع الشعر هناك حيث يراد عرض المضمون في معرض خارجي أمام العيان. صحيح أن الشعر يستطيع أيضاً بوسائل عديدة أن يبرز المضمون للعيان، كما هي الحال في الخيال بوجه عام. لكن التمثيل الذي فيه يتحرك الشعر جوهرياً هو ذو طابع روحي ويلائمه عموم التفكير ولهذا فإنه غير قادر على الوصول إلى تحديد العيان الحسّي.

والفلسفة الهيغلية على نقيض الفلسفة الشوبنهاورية في هذه المسألة. فالفن الذي يكشف عن عمل الإنسان الضخم ويعبّر فيه عن درجة أعلى بكثير من ذلك (المعمار) فهو فن التجسيم بنوعية: النحت. يمتاز النحت عند شوبنهاور عن التصوير بأن المهم في الأول هو الجمال والرشاقة، بينما المهم في التصوير هو الخلق. ذلك أن النحت تعبير عن تحقيق الإرادة الإنسانية موضوعياً في المكان. وهذا هو الجمال، وفي الزمان، وهذا هو الرشاقة، والرشاقة تقوم على الحركة

والوضع في الجسم. أما التصوير فالمهم عنده الخلق والتعبير والعاطفة والوجدان. ولما كانت لكل إنسان «صورته» الخاصة، وكان الفن تعبيراً عن «الصورة» فإن التصوير يعبّر عن صورة الفرد، يعني خلقه؛ ولكنه لا يعبّر عنه في أعراضه الفردية، بل ينحو دائماً إلى استخلاص الطابع الإنساني العام في خلق الفرد، ثم تصويره؛ فالخلق هنا إذاً خلق مثالي يعبّر عن «صورة الإنسانية عامة». لكن ليس معنى هذا أن التصوير لا يعبّر عن الجمال، بل هو يعبّر عنه وعن الخلق معاً. وحسب رأي شوبنهاور فإن النحت يميل أكثر إلى التعبير عن توكيد إرادة الحياة، بينما التصوير يتجه إلى إنكار إرادة الحياة[17].

ولكن المشكلة الحقيقية التي يواجهها فن التصوير هي في حالة تصوير الإنسان، كما في فن «البورتريه» وفي التصوير التاريخي، لأن الإنسان يكون له طابعان: طابع مميّز للنوع، وطابع فردي خاص به وحده، والصعوبة تنشأ هنا من تمثل الإثنين في وقت واحد وبشكل تام، في نفس الفرد. إنما رأي شوبنهاور هنا يثير إشكالاً يتعلّق بالطابع الإنساني الفردي، وهذا الإشكال يمكن صياغته في هذا السؤال: إذا كانت وظيفة الفن عند شوبنهاور هي التعبير عن المثل، أي تمثل

(17) شوبنهاور، عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص 164.

العام وليس الجزئي أو الفردي، فكيف يكون هناك تمثل للطابع الإنساني الفردي؟ وبعبارة أخرى إذا كانت وظيفة الفنان أن يقدّم لنا المثال والطابع العام للنوع من بين الظواهر الجزئية المتغيرة. أفلا يعني هذا أن الفنان حينما يصور شخصاً ما، فإنه لا يلقي بالاً إلا إلى السمات الخاصة وملامح الوجه التي تميزه عن غيره من الأفراد. والحل الذي يقدمه شوبنهاور يمكن فهمه على الوجه التالي:

إن الإنسان يكون له طابع عام بمعنى أنه يكون تجسيداً للإرادة الكلية التي توجد فيه كما توجد في غيره من الأفراد، فهذا الطابع العام أو النوعي يعني ببساطة أن كل إنسان يشارك في مثال الإنسانية. ولكن كل إنسان من ناحية أخرى، يكون له طابع خاص بحيث يبدو كما لو كان وحده مثالاً خاصاً يعبّر عن إرادته الفردية. وقال شوبنهاور: «إن الوجه البورتريه يجب أن يكون قصيدة غنائية تنضح من خلالها شخصية كاملة بكل أفكارها ومشاعرها ورغباتها»[18]. وإذا ألغى الطابع الفردي الطابع العام (النوع)، فإن النتيجة ستكون رسماً كاريكاتورياً، وإذا ألغى طابع النوع الطابع الفردي ستكون النتيجة انعدام المعنى.

وقد رأى شوبنهاور أن أعظم إنجازات التصوير هو التصوير

---

(18) ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، مصدر سابق، ص 213.

المسيحي الذي أبرز الروح الأخلاقية للمسيحية. وأعظم أساتذته رفائيل وكوريجيو. وهذا الفن لا ينتمي إلى التاريخ. وفي هذا المجال أكد شوبنهاور أن اللوحات من هذا النوع ليس من اللائق تصنيفها كلوحات تاريخية، لأنها في العادة لا تصور أي حدث أو فعل، ولكنها تصور مجموعة من القديسين مع المسيح نفسه، الذي يكون غالباً ما زال طفلاً ومعه أمه وملائكة. ونحن نرى ملامحهم، وخاصة في عيونهم، تعبير وانعكاس المعرفة الأكمل، والتي لا تكون متجهة إلى أشياء جزئية، وإنما تكون قد أدركت تماماً المثل، وبالتالي الماهية الكاملة للعالم والحياة، أما هذه المعرفة الكامنة فيهم، بمقاومتها للإرادة، لا تشبه ذلك النوع الآخر من المعرفة التي تتصل بالدوافع، ولكنها على العكس من ذلك، تكون قد تخلصت من كل إرادة، وهو ما ينبثق منه الاستسلام التام، والذي هو بمثابة الروح الباطنية للمسيحية.

النحت يظهر الصورة الإنسانية في حال الحركة، أي تحقق الإرادة في الفرد وتغلبها على العقبات التي تعترضها من جانب القوى الطبيعية في تجلياتها السفلى، ولكنه يقتصر على إظهار الإنسان في عمومه، أما التصوير فيمثل الأخلاق، أي مختلف وجهات الإنسان في مختلف الظروف، فتبرز الملامح والإشارات، والنحت والتصوير يظهراننا على المعاني بواسطة علاماتها الطبيعية.

4 ـ الشعر

في الشعر وحي بالمعاني بواسطة الألفاظ، وكل نوع من أنواع الشعر تعبير عن وجهة نظر من وجهات الإنسان، الشعر الغنائي يظهر الألم الإنساني الناشئ عن مغالبة الإرادة للعقبات. والشعر التراجيدي يظهر الألم الإنساني الناشئ عن تعارض الطباع والأخلاق.

في الشعر نرتفع إلى أعلى درجة من درجات التحقق الموضوعي للإرادة، وذلك بالتعبير عن الإنسان في نوازعه المستمرة وأفعاله المتصلة. وهو فن يقوم بتحريك الخيال بواسطة الألفاظ. ويمتاز عن التاريخ بأن التاريخ لا يعبّر عن الإنسان في صورته، بل عن حوادثه وأعراضه وتغيّراته. أما الشعر فيدرك الصورة، أعني الطبيعة الإنسانية العامة، بغض النظر عن العلاقات والزمان، أي أنه يدرك التحقق الموضوعي التام للإرادة في أعلى درجات التعبير عنه. «ولهذا فإن الذي يريد أن يعرف الإنسانية في جوهرها الباطن فعليه أن يبحث عنها في الآثار الخالدة لكبار الشعراء؛ ففيها صورة أكثر أمانة وأعظم وضوحاً من تلك التي يعرضها علينا المؤرخون، لأن خير هؤلاء بعيدون عن أن يكونوا في المرتبة الأولى كشعراء. فضلاً عن أنه تعوزهم حرية الحركة»[19].

---

(19) شوبنهاور، بدوي، مصدر سابق، ص 167.

يقول شوبنهاور: «كل شاعر يجب أن يعتقد في نفسه بأنه ممتاز، طالما عبّر بدقة عما أدركه، وطالما كانت الصورة التي يقدمها موافقة للأصل الذي تصوره في ذهنه؛ ويجب أن يظن نفسه أنه ند لكبار الشعراء، لأنه لا يجد في آثارهم شيئاً أكثر مما في آثاره، أعني شيئاً أكثر مما في الطبيعة نفسها، ولأن نظرته لا تستطيع أن تنفذ إلى أبعد مما نفذت إليه... ومع ذلك فإن الناس يحاولون أن يضعوا من هذا التقدير الشخصي، بأن يفرضوا عليه التواضع، لكنه من المستحيل على الرجل الممتلىء بالفضل والجدارة، الشاعر بقيمته أن يغمض عينيه عن عبقريته بقدر ما هو مستحيل على رجل طوله ست أقدام أن يرى نفسه أعلى من الآخرين، وها هو ذا هوراس ولوكرتيوس وأوفيد الأقدمون جميعاً تقريباً كلهم قد أشادوا بذكر مناقبهم؛ وهكذا فعل أيضاً من بين المحدثين دانتي وشكسبير وبيكون وغيرهم. ومن غير المعقول أن يكون الإنسان عظيم الروح من دون أن يشعر بذلك ويُشعر الآخرين، والعجزة وحدهم هم الذين يتخذون من التواضع فضيلة، حيث تعوزهم كل فضيلة، وما هذا التواضع إلا شعورهم هم بعدمهم المطلق وتفاهتهم التامة»[20]. وقد قال كورني: «إن التواضع الزائف يزيل كل ثقة؛ فأنا أعرف

(20) المصدر نفسه، ص 169.

قيمتي، وأعتقد بما يقوله عنها الآخرون». كما أن غوته هو الآخر رأى أن الصعاليك وحدهم هم المتواضعون.

الشعر هذا الفن الذي يستخدم الكلام، هو الحد الثالث، وهو في الوقت نفسه الكل الذي يجمع في داخله وإلى أعلى درجة في ميدان الفكر ـ الحدّين الأقصيين المتكونين بواسطة الفنون التجسيمية والموسيقى. ذلك لأن الشعر يحتوي، شأنه شأن الموسيقى على مبدأ الإدراك المباشر للنفس بواسطة ذاتها، وهو أمر يعوز المعمار، والنحت، والتصوير. ومن ناحية أخرى، ينمو الشعر في حقل الامتثالات والانطباعات، ويبدع هكذا عالماً بأسره من الموضوعات لا يعوزها تماماً الطابع المحدّد للصور التي يقدمها النحت والتصوير. وأخيراً فإن الشعر قادر، أكثر من أي فن آخر، على عرض الحادث في كل أجزائه، وتوالي الأفكار، وحركات النفس، وتطور المواهب وتنازعها، والمجرى الكامل للفعل، ويرى هيغل أن موضوع الشعر ليس الطبيعة الجامدة، بل الأمور الروحية. فإنه مهما كان يحمل من عنصر العيان، فإنه يظل دائماً من هذه الناحية نشاطاً روحياً، ويعمل فقط من أجل العيان الباطن الغريب مما هو روحي والأقرب من الأشياء الخارجية في ظهورها الحسّي العيني. ومن خلال وجهة نظر هيغل فإن الموضوع اللائق بالشعر هو الملكوت اللامتناهي للروح وذلك لأن الكلمة، تلك المادة المرنة التي تنتسب مباشرة إلى الروح والتي هي الأقدر على التعبير عن اهتمامات الروح وحركاتها

في حيويتها الباطنة، يجب كما هو الشأن أيضاً في سائر الفنون بواسطة الحجر، واللون، والنغمة، أن تقوم بالتعبير خصوصاً عما من أجله أريد بها أن تعبّر عنه. ومن هذه الناحية فإن المهمة الرئيسية للشعر هي أن يجعلنا نعي قوى الحياة الروحية وما يختلج في الوجدان الإنساني أو ما يجري أمام النظر من أفعال ومصائر وأعمال في هذا العالم وفي التدبير الإلهي للعالم. ولهذا فإن الشعر كان، العلم الأعم والأوسع مجالاً للجنس البشري، ولا يزال كذلك حتى الآن[21]. أما الشعر عند كانط فهو الفن الذي يحقق للمخيلة لهواً حراً في صورة مسألة من مسائل الفهم. ومعنى هذا أن الخطيب يتصدى للحديث عن مسألة جدية فيعالجها كما لو كانت مجرّد تلاعب سار بالأفكار، وبذلك يستثير إعجاب المستمعين، في حين أن الشاعر لا يعدنا بأكثر من إتحافنا بصورة سارّة من التلاعب بالأفكار، فإذا بفهمنا يجد نفسه بإزاء دور ذهني قد أراد الشاعر أن يقوم بأدائه.

والشعر أنواع تختلف تبعاً لنسبة العنصر الموضوعي، ولهذا فإن الشعر الغنائي في المرتبة الدنيا، بينما الشعر المسرحي في المرتبة العليا، ففي الأول العنصر الذاتي هو السائد، وفي الثاني السيادة المطلقة للعنصر الموضوعي، وبين هذين الطرفين المتباعدين توجد سلسلة متدرجة طويلة تبدأ من

---

(21) فلسفة الجمال والفن عند هيغل، مصدر سابق، ص 283.

الأغنية القصصية الرومانس حتى نصل إلى الملحمة بالمعنى الحقيقي، فإن الشاعر في الملاحم لا يختفي بقدر ما يختفي في المسرحية. وبالنسبة إلى هيغل فإن الشعر فن كلي، ولهذا فإنه لا يخضع لأي نوع خاص من التطور الناتج عن استخدامه لمواده، ولهذا فإنه لا يستمد مبدأ التقسيم فيه إلى أنواع من الشعر إلا من الفكرة العامة للتمثيل الفني. ويقول بشأن الشعر الغنائي الذاتي: «إن ما يعبّر عنه الشعر الغنائي هو ما هو ذاتي، هو العالم الباطن، والعواطف، والتأملات، والانفعالات التي تختلج في النفس. فبدلاً من أن يعرض تطور فعل، فإن ماهية وغاية النهاية هما التعبير عن الحركات الباطنة لنفس الفرد»[22]. فهنا إذاً لا يجري أمام أعيننا منظر عالم بأسره على شكل حادث كبير؛ بل الفكر الشخصي، والعاطفة والتأمل الباطنان بما فيها من حقيقي وجوهري. والشاعر الغنائي يعبّر عنها بأنها فكره هو، ووجدانه هو، ومزاجه هو الشخصي أو ناتج تأملاته، والمحصول الحي لروحه. ولهذا فإنه فيما يتصل بالعرض الخارجي، فإن الشاعر الذي يملأ نفسه لا يمكن أبداً أن يكتفي بالإلقاء الميكانيكي، مثلما يكفي هذا في الشعر الملحمي.

أما الشعر على حد تعبير شوبنهاور فيستوعب المثل في كافة درجاتها المختلفة، والشاعر بهذا المعنى أيضاً يكون

---

(22) المصدر نفسه، ص 308.

إنساناً عالمياً طالما أن عقله وخياله وإحساسه لا تحدها حدود، بل يكون الوجود بأسره ملكاً له، وهكذا، فإن كل ما يحرك قلباً بشرياً، وكل ما تنتجه الطبيعة من ذاتها في أي موقف، وكل ما سكن واهتز في صدر بشري، يكون عندئذٍ مبحث ومادة الشاعر، وكذلك تكون كل بقية الطبيعة، ولذلك فإن الشاعر قد يتغنى بالانغماس في الملاذ، تماماً مثلما يتغنى بالتصوف، وقد يتمثل العقل السامي والعقل العادي... فالشاعر هو مرآة البشرية وهو يجعلها على وعي بما تشعر به وتفعله. وللخيال دور في الشعر بالغ الأهمية، وقد عرّف شوبنهاور الشعر بقوله: «إنه الفن الذي يستثير الخيال بواسطة الكلمات». ولكنه في الوقت نفسه يحدّد هدف هذا الدور «ولكن الغرض الذي من أجله يستثير الشاعر خيالنا هو أنه يكشف لنا عن المثل، أعني أن يبيّن لنا ـ من خلال مثال ـ ماذا تكون الحياة، وماذا يكون العالم»[23].

ولكي يشرع الخيال في العمل لأجل تحقيق إدراك المثل، فإن التصورات المجرّدة التي هي بمثابة المادة المباشرة بالنسبة إلى الشعر، لما هي بالنسبة إلى النثر الجاف ـ يجب أن تكون مرتبة جداً إلى الحد الذي تتقاطع فيه مجالاتها مع بعضها البعض، بطريقة لا يبقى معها أي من هذه التصورات

---

(23) ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، مصدر سابق، ص 227.

في عموميته المجرّدة، وإنما يظهر للخيال بدلاً منها، نموذج محسوس.

والشعر في طريقة عرض التصورات وانتقالها من العام إلى الخاص يستعين بالأمثلة التي تندرج تحت هذه التصورات وهذا يتضح في كل استعارة وكناية وتشبيه ومجاز. ويرى شوبنهاور أن التشبيه والمجاز هما من أهم وسائل الشعر في التعبير عن الصورة العيانية التي تريد الكلمات والتصورات المجرّدة أن تشير إليها. «فالتشبيه والمجاز لهما تأثير أخاذ في الفنون التي تستخدم اللغة كوسيط لها. فكم هو جميل قول سرفانتس حينما يعبّر عن النوم باعتباره يحررنا من كل معاناة روحية وجسدية، إنه غطاء يستر البشرية! ويا له من وصف قوي محسوس ذلك الذي وصف به هوميروس إلهة الشر المؤذية حينما قال: لها أقدام غضة، لأنها تمشي على الأرض الصلبة، دائماً تتهادى على رؤوس الناس، وكم هو جميل أن يعبّر الكهف لأفلاطون عن مذهب فلسفي مجرّد للغاية»[24].

أول فنون الشعر التي يغلب عليها طابع الذاتية عند شوبنهاور وعند هيغل هو الشعر الغنائي. ففي هذا النوع يتم إدراك «المثال» من خلال تأمل الشاعر لحالته الباطنية وفي هذا الشأن يقول شوبنهاور: «إن تمثل مثال الإنسان، والذي

(24) المصدر نفسه، ص 228.

هو وظيفة الشاعر، يمكن أن يتحقق بشكل يكون فيه ما هو متمثل هو أيضاً المتمثل. وهذا هو ما يحدث في الشعر الغنائي، أو فيما يسمّى بالأغاني التي يدرك فيها الشاعر بوضوح حالته الخاصة فقط، يقوم بوصفها، وهكذا فإن قدراً معيناً من الذاتية يكون ضرورياً بالنسبة إلى هذا النوع من الشعر نظراً لطبيعة موضوعه. فموضوع القصيدة الغنائية هو إرادة أو مشيئة المغني كما يشعر بها في وعيه، وهو أحياناً يشعر بها كرغبة مشبعة محررة، أي (فرحاً) وغالباً ما يشعر بها كرغبة حبيسة (أي حزناً) ولكنه دائماً يشعر بها كانفعال وعاطفة وحالة نفسية مقلقة. وفي المقابل، فإن المغني يشعر في الوقت نفسه، بأنه ذات عارفة خالصة تتأمل في هدوء هذه الإرادة في صورها المختلفة، والشعور بهذا التقابل والتناوب هو ما تعبّر عنه القصيدة الغنائية».

هذا، من وجهة نظر شوبنهاور، أما من وجهة نظر هيغل، فالشعر الغنائي هدفه التعبير عن العاطفة الفردية، ولهذا فإن أقل الموضوعات خطراً وأهمية يمكن أن تكفيه. والشاعر الغنائي الحقيقي يعيش في داخل نفسه، وهو يتصوّر العلاقات بين الأشياء وفقاً لشخصيته الفردية الشاعرة. ولهذا فإنه مع قرنه أفكاره بوقائع العالم الواقعي ومواقفه وتعقيداته ومصائره فإنه، يتبيّن بالطريقة التي يعرضها بها. إن الحركة الحرّة لعواطفه وأفكاره هي الموضوع الرئيسي، وهكذا فإنه حين دُعيَ بندارس إلى التغني بنصره في ألعاب اليونان، فإنه

تصرّف في موضوعه بقدرة جعلت عمله يبدو إلهاماً حراً لعبقريته أكثر من أن يبدو نشيداً في مدح منتصر في الألعاب.

الشعر الغنائي شأنه شأن كل شعر بالمعنى الحقيقي، يجب عليه أن يعبّر عن العواطف الحقيقية للقلب الإنساني. لكن مهما تكن الموضوعات التي يعالجها صلبة وجوهرية، فإن عليها، كيما تصير غنائية ـ أن يشعر بها، وتتخيل أو يفكر فيها بطريقة ذاتية أو شخصية. ثم أن الأمر ليس فقط التعبير عن عواطف النفس باتخاذ أية أفكار يلقاها الشاعر، بل عليه أن يخلق تعبيراً فنياً عن العاطفة الشعرية، مختلفاً عن التعبير العادي.

5 ـ الشعر المسرحي

إن المسرحية، بمضمونها وشكلها، تقدم جماع أجزاء الفن. ولهذا ينبغي أن تعدّ الدرجة العليا للشعر وللفن عامة. فلئن كان القول، في مقابل سائر المواد الحسّية مثل الحجر، والخشب، واللون، والصوت، هو العنصر الجدير بالروح للتعبير عن نفسها، فإن الشعر المسرحي هو من بين الأنواع الجزئية للشعر الذي يجمع بين موضوعية الملحمة وبين الطابع الذاتي للشعر الغنائي. إنه يعرض فعلاً تاماً يتحقق أمام أعيننا، ويبدو في الوقت نفسه أنه صادر عن الوجدانات والإرادة الباطنة للشخصيات التي تحقق هذا الفعل، ثم إن

نتيجته تتقرر بواسطة الطبيعة الجوهرية للمقاصد التي تسعى إليها هذه الشخصيات، وخلقهم ومصادماتهم التي انخرطوا فيها. وهذا المزج بين المبدأ الملحمي والمبدأ الغنائي، بواسطة التمثيل المباشر للشخص الإنساني وهو يفعل أمام عيوننا، لا يسمح للمسرحية أن تقتصر على وصف الجانب الخارجي، وما هو محلي، والطبيعة المحيطة، والفعل والأحداث على النحو الذي يفعله الشعر الملحمي، بل المسرحية تقتضي ـ كيما يقدم العمل الفني مظهراً حياً حقاً ـ التمثيل الكامل على المسرح. ثم إن الفعل نفسه، في مجموعه، من حيث مضمونه وشكله، قابل لنحوين من التصور متعارضين كل التعارض مبدأهما العام الذي هو أساس المأساوي والهزلي، يقدم الأنواع المختلفة للشعر المسرحي[25].

ووفق نظرية هيغل الجمالية فإن الشعر المسرحي نشأ من الحاجة التي نشعر بها لمشاهدة الأفعال والعلاقات في الحياة الإنسانية ممثلة أمام عيوننا بواسطة شخصيات تعبّر عن هذه الأفعال بالأقوال. بيد أن الفعل المسرحي لا يقتصر على مجرّد تحقيق مغامرة تأخذ مجراها بهدوء؛ بل هو يدور أساساً حول تصادم ونزاع بين الظروف، والوجدانات والأشخاص، مما يجرّ إلى أفعال وردود أفعال ويتطلب خاتمته.

---

(25) فلسفة الجمال والفن عند هيغل، مصدر سابق، ص 351.

وبالنسة إلى نظرية شوبنهاور الجمالية، فإن عرض المسرحية بصورة عامة هو أن تبيّن لنا بالمثال ماهية الإنسان ووجوده؛ سواء كان ذلك ببيان الجانب السار أم ببيان الجانب الحزين أم الانتقال من الواحد إلى الآخر[26]. وهنا تنشأ مشكلة، هي، هل الجانب الرئيسي هو الماهية، أي الأخلاق أو الوجود، يعني المصير والحادث والفعل، والواقع أن لكليهما وثيق الارتباط بالآخر، وما الغرض من المسرحية إلا أن تبيّن لنا الأفعال الجبارة التي تنشأ من عاملين: أخلاق خطيرة وأفعال خطيرة، ويرى شوبنهاور أن ومن أجل تحقيق هذا الغرض إلى أعلى درجة ممكنة، يبدأ الشاعر بأن يقدم لنا الأخلاق في حالة سكون، غير كاشف لنا إلا عن الصيغة العامة، من أجل أن يدخل من بعد مقصداً يحدث فعلاً، وهذا الفعل يصبح باعثاً جديداً قوياً على فعل جديد أكبر أهمية، وهذا بدوره يولّد مقاصد جديدة تزداد قوة؛ ففي مدى الزمان المناسب للموضوع؛ يخلي الهدوء الأول السبيل إلى أشد أنواع التهيّج، وفي إبان الحركة تحدث الأفعال الرئيسية التي تظهر فيها بكل وضوح الصفات التي ظلت نائمة في هذه الأخلاق حتى ذلك الوقت، إلى جانب ما يبدو فيها من مجرى شؤون هذه الحياة الدنيا[27]. والصورة العليا

---

(26) شوبنهاور، بدوي، مصدر سابق، ص 171.

(27) المصدر نفسه، ص 170.

للمسرحية تبدو في المأساة، ولهذا تُعد أسمى أنواع الشعر. بحيث أن المضمون الحقيقي للفعل المأساوي، فيما يخص الأغراض التي تقصد إلى تحقيقها الشخصيات المأساوية، محصور في نطاق القوى المشروعة في ذاتها الحقيقية، التي تحدد الإرادة الإنسانية، إنها العواطف والوجدانات والمصالح. وأرسطو جعل الأثر الحقيقي للمأساة هو أن عليها أن تثير الرهبة والشفقة بأن تطهرهما. ولكن لم يقصد أرسطو من هذا إيجاد مشهد يحدث الاضطراب في نفوسنا فقط، ومع ذلك هو يهمنا، ويجرحنا، ولكنه يسرّنا، مشهد مشوّق ومنفر حقاً. إن هذا التفسير هو أكثر التفسيرات سطحية للتشويق المسرحي في هذه الآونة الأخيرة.

إن هيغل يرى أن الطابع المأساوي حقاً والجدير بإثارة الشفقة الحقيقية هو الناتج عن أفعال الأشخاص وعن فهم منهم وإدراك لما تترتب عليها من مسؤولية حين تؤدي هذه الأفعال إلى مصائب وشقاء. أما البؤس الذي ينتج عن الظروف الخارجية فليس من المأساة في شيء ولا يستحق التعاطف المأساوي، بل يدعو فقط إلى النجدة والمواساة. والمبدأ المأساوي يقوم أساساً في مشهد مثل النزاع، والشعر المسرحي، بحسب طريقته في التمثيل، هو وحده القادر على أن يجعل من المأساوي الأساس للعمل الفني وتنميته تنمية كاملة.

والشعور الذي تبعثه فينا المسرحية المأساوية ليس شعوراً

بالجمال، ولكن بالسمو. لأن المأساة عند شوبنهاور تكشف لنا عن الجانب الرهيب في الحياة، عن شقاء الإنسانية، وسيادة الاتفاق والخطأ، وسقوط العادل وانتصار الأشرار، فهي تضع أمام أعيننا طبيعة هذا العالم، تلك الطبيعة التي تصطدم مباشرة بإرادتنا. فنشعر بإزاء هذا المنظر بقوة تدفعنا إلى أن ننأى بإرادتنا عن الحياة جانباً، وإلى عدم الرغبة في الوجود أو التعلّق به، ولكن هذا نفسه ينذرنا بأنه قد بقي عنصر آخر فينا لا نستطيع إدراكه بطريقة إيجابية بل بطريقة سلبية، باعتبار أنه لا يرغب بعد في الحياة، فحين الكارثة المحزنة، تقتنع أنفسنا بكل وضوح وجلاء بأن الحياة ما هي إلا كابوس ثقيل يجب أن نستيقظ منه[28]. ولهذا نجد أن أسمى الطبائع وأحفلها بالنبالة والكرامة قد اضطرت في النهاية وبعد كفاح طويل شاق تحملت فيه ما تحملت من مصائب وآلام، إلى العزوف والزهد والانصراف عما كانت تسعى حتى ذلك الحين إلى تحقيقه، وإلى التضحية بكل ما عسى أن يوجد في الحياة من متع ومسرات. هكذا فعل هملت، وهكذا فعلت عروس مسّينا في رواية شللر بهذا الإسم وجرتشن مرغريت في رواية فاوست لغوته.

بالشعر تنتهي سلسلة الفنون التي تعبّر عن «الصور» باعتبارها التحقق الموضوعي للإرادة. وكلها لا تعبّر إذاً عن

---

(28) شوبنهاور، بدوي، مصدر سابق، ص 171.

الإرادة نفسها مباشرة بل بطريقة غير مباشرة، ألا وهي طريق «الصور». أما الفن الذي يعبّر عن الإرادة مباشرة فهو الموسيقى. ولهذا يحلّل شوبنهاور فلسفة الموسيقى، ويكشف سرّها إلى درجة أوفت على الغاية العليا والأمد الأقصى في براعة التحليل وعمق النظر ودقة الإحساس.

6 ـ الموسيقى

الموسيقى هي الفن الذي يقوم على التلاعب بالإحساسات السمعية، لأنها تنحصر في إقامة بعض علاقات رياضية بين الأنغام، في حين أن فن تأليف الألوان إنما يقوم على التلاعب بالإحساسات البصرية، وحينما تنضاف الموسيقى إلى الشعر، فإننا نجد أنفسنا بإزاء فن الغناء، وأما حينما تتضافر كل هذه الفنون سوياً، فإننا نجد أنفسنا بإزاء فن الدراما، وبصفة خاصة الأوبرا. وفي النظرية الأفلاطونية فإن الموسيقى من الأدوات الضرورية في التثقيف وتهذيب النفوس، لأن الأثر الأول للموسيقى هو إحداث الانسجام في النفس الإنسانية. وإحداث الانسجام إذا تكرر أصبح عادة. فيميل الإنسان تبعاً لهذا إلى أن يراعي دائماً تحقيق الانسجام. والانسجام هو الفضيلة، فمن شأن الموسيقى إذاً أن تكون مساعدة للنفس على تحقيق الفضيلة. إن الموسيقى فن له قيمته التثقيفية. لكن هذا ليس متعلقاً بكل أنواع الموسيقى،

فإن من الموسيقى ما يحقق هذا الغرض، وإن منها ما يعمل على هدمه. فإذا كانت من نوع الموسيقى الحربية أو الموسيقى الهادئة، أدت إلى هذا الغرض المطلوب، وهو إحداث الانسجام في النفس؛ أما إذا كانت من تلك الأنواع التي: إما أن تكون موسيقى مخنثة، أو موسيقى عواطف صاخبة، فإنها تكون موسيقى هادئة يراعى فيها دائماً أن تحدث في النفس الطمأنينة والتناسب بين أجزائها المختلفة؛ وإما أن تكون متجهة إلى إثارة الحماسة من أجل إتيان الفعال الجميلة[29].

أما الموسيقى عند شوبنهاور فهي فن مستقل بذاته عن بقية الفنون كلها تمام الاستقلال، ففيها لا نجد تقليد أو تكرار أية صورة للكائنات الموجودة في العالم؛ ولكن لها مع ذلك من الجلال والروعة وقوة التأثير في أعماق الإنسان والنفوذ إلى أخفى خفاياه، وكأنها لغة عامة كل العموم قد فاقت في وضوحها العالم المرئي نفسه، ما يجعلنا نعدّها المُعبّر الأكبر عن جوهر الوجود وحقيقة العالم. وذلك لأن الموسيقى هي وحدها من بين الفنون التي تعبّر عن الوجود في وحدته المطلقة. لا عن هذا الجزء أو ذلك، كما تفعل بقية الفنون. فهذه تعبّر عن صور متعدّدة جزئية للوجود، الذي هو الإرادة

(29) أفلاطون، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1964، ص 240.

المطلقة الكلية، كما تتحقق في الظواهر، ولا تستطيع أن تدرك الوجود ككل واحد تسوده إرادة الحياة، إرادة واحدة. بل يتعلّق كل فن منها بطائفة من الظواهر التي يتكوّن منها هذا العالم المحسوس. أما الموسيقى فتتجاوز الصور. هذا المظهر الأول للتحقق الموضوعي للإرادة، إلى الإرادة نفسها في أعماقها وجوهرها وأدق مضمونها وخفاياها. يقول شوبنهاور عن الموسيقى إنها «تصوير دقيق شامل لإرادة الحياة التي هي الوجود؛ تصوير لها في مدها وجزرها، وضلالها وهداها، ومتناقضاتها وأحوالها المضطربة المتغايرة، ونزعاتها إلى الهدم والبناء، وهي تعبّر في لغتها تعبيراً كاملاً صادقاً عن إرادة الحياة في جوهرها كله، لا في أجزائها وأطوارها المختلفة المتعدّدة؛ فلا تعبّر عن هذا الألم أو ذاك، ولا عن هذا السرور أو ذاك، وإنما تعبّر عن الألم كله والسرور كله في جوهرها وطبيعتها»[30].

ويؤكد شوبنهاور استقلال الموسيقى بنفسها عن بقية الفنون بقوة، بحيث أن الموسيقى كموسيقى ليست في حاجة إلى الأصوات. أما ما تثيره هذه الأصوات من ألفاظ ومناظر وحركات فلا يعني الموسيقى كثيراً. وسبب ذلك عند شوبنهاور يعود إلى أن الموسيقى لا تلبث عن أن تكشف فيها عن مواردها وقوتها الكبرى؛ فسرعان ما تجعلنا ننفذ إلى

---

(30) شوبنهاور، بدوي، مصدر سابق، ص 175.

الأعماق النهائية الخفية في العاطفة المعبّر عنها بالألفاظ أو الفعل الممثل في الأوبرا، وتزيل النقاب عن طبيعتها الحقيقية وجوهرها الصحيح، بل وترفع السجاف عن روح الحوادث والوقائع نفسها، بينما المسرح لا يقدم لنا غير الغطاء والجسم. ولهذا فإن الموسيقى وتعبيرها يبلغ أوجه حينما يخلو من الألفاظ والمناظر والأفعال، وهو يتحقق في السمفونيات على الوجه الأتم. في الموسيقى نسمع جميع الأصوات، أصوات العواطف والانفعالات التي يمكن أن تختلج في النفس الإنسانية، لكن بطريقة مجرّدة. وكأنها من عالم الأرواح الخالصة خلا من كل مادة.

وتذوقنا للموسيقى يتم دائماً في الزمان وبواسطة الزمان، بغض النظر عن المكان والعلية، أي لا ندركها إلا في الذهن، لأن الأصوات تحدث أثرها الجمالي بتأثيرها الخالص دون أن تكون بحاجة إلى الارتفاع إلى مصدرها وعلتها، كما هي الحال في العيان. فنحن نحس بتأثيرها ونشعر بما لهذا التأثير من متعة عظمى ونجدها ترن في أسماعنا وكأنها صدى لفردوس مألوف لدينا، ولكننا مع ذلك لا نستطيع أن نعلّلها ونفسّرها. وفي هذه الحال قال هيراقليطس «يمكن للموسيقى أن توقد الروح وحدها في وحدة من الانسجام الأزلي. وأن مهمة الموسيقى بالضبط تكمن في نقل هذا الانسجام من السماء إلى الأرض، من أجل دمج السمات العلوية ذات المصدر الميتافيزيقي للموسيقى بالروح».

الموسيقار الكبير ريتشارد فاغنر حقق في موسيقاه نظرية شوبنهاور في الفن. وهي النظرية التي تجعل الفن عموماً، والموسيقى على وجه الخصوص الوسيلة الوحيدة للخلاص من الحياة وفي الحياة، لأن الموسيقى تصوير دقيق شامل لإرادة الحياة التي هي الوجود، ولهذا، فقد وجد نيتشه في فاغنر فلسفة شوبنهاور تسعى على قدمين، متجسدة فيما آمن بها واستطاع أن يحياها بنفسه وفي إنتاجه؛ حتى كانت مجرّد صلته بفاغنر دروساً عملية في فلسفة شوبنهاور.

بهذا تنتهي نظرية شوبنهاور في الفن، ومنها نرى أنه قد عُني بالفن عناية خاصة، مصدرها نظرته العامة في الوجود باعتبار جوهره إرادة عمياء قاسية، وأن العالم المرئي ما هو إلا وهم فحسب؛ ولا سبيل إلى التخلص من هذا الكابوس ومن نير تلك الإرادة، غير الفن وحده، هو الذي يتأمل العالم حراً من قيد الإرادة ومن قيد العلة الكافية، وبالتالي من ألم ووهم، لأن مصدرهما الإرادة ومبدأ العلة.

الفصل السابع

شوبنهاور والمرأة

1 ـ المرأة

إن الأنوثة، صفات كامنة في الموجود البشري، ويمكن للعلماء أجمعين أن يبحثوا عن هذه الجوانب ويعملوا على إذكائها نشداناً لعلم أكثر دفئاً وإنسانية، وأسخى عطاءً، ما دام سيغدو أكثر تكاملاً وتوازناً، ولهذا قامت حركات نسوية سعت إلى تعديل المفاهيم والأنظمة السائدة التي تجعل المرأة جنساً ثانياً، وفي منزلة أدنى من منزلة الرجل. ومن ثم إلى اكتشاف الذات الأنثوية.

منذ القدم اختلفت المواقف والآراء حول المرأة، فالثيوغونيا ـ اليونانية ترى أن النساء هنّ ذلك الوباء القاسي الذي يقيم مع الرجال، النساء اللواتي لا يساهمن في احتمال الفاقة، بل هن يسرعن إلى المساهمة في الثراء، على نحو ما تفعل ذكران النحل التي تُطعم من ثمار إناثها ولا تنتج إلا

شراً. وبينما تكد إناث النحل طوال النهار وتكدح في نشاط متواصل لتكوين أقراص الشهد، نرى ذكرانها لا تكاد تبدي حراكاً ولا تغادر خلياتها المتوجة بالسُّقف. وعلى هذا النحو نُكِب الرجال بوباء النساء. إن المرء الذي يفرّ من الزواج ينجو بنفسه من سماجة صحبة النساء.

إن المرأة هي بالمتهمة، وعليها بنظر أعدائها تقع مسؤولية الجريمة، لأنه إذا رجحت معرفة الرجل على إرادته، تعود المرأة بإغرائه على التناسل، وليس لدى الشباب من الذكاء ما يكفي ليرى أن سحر المرأة ومفاتنها قصيرة الأمد، فإذا اكتمل عقله ونضج تفكيره تكون الفرصة قد أفلتت من يده وفاته الوقت.

فلو تأملنا صخب الحياة واضطرابها لوجدنا الناس جميعهم مشغولين في تلبية حاجاتها وشقائها. مستنزفين كل قواهم في إرضاء حاجاتها التي لا نهاية لها وإبعاد أحزانها المختلفة. وليست لديهم الجرأة في التفكير في شيء آخر سوى الاحتفاظ بهذه الحياة المعذبة لفترة قصيرة من الوقت. ومن العجيب أن نشاهد وسط صخب الحياة وشغبها نظرات الأحبة والعشاق وهي تتقابل في لهف واشتياق وفي تستر وخفاء، وخوف ووجل... لماذا يلتقي هؤلاء الأحبة في مثل هذا التستر؟ لأنهم خونة يطلبون دوام هذه الحاجة المضنية التي لولاها لانتهى أمرها بسرعة. هذا هو السبب العميق لما يحيط عملية التناسل من خجل.

شريعة (مَنْ) الهندوسية تقف على نقيض ذلك، فهي تعطي المرأة مركزاً عالياً، وتؤكد أنه عندما تكرّم المرأة تُسَر الملائكة، وعندما لا تكرّم لا تثمر الطقوس المقدسة، تذوي العائلة عندما تحزن المرأة، ولكنها تزدهر عندما تكون المرأة سعيدة في المنزل الذي تسرّ فيه المرأة مع زوجها والزوج مع زوجته، يدوم النجاح والتوفيق. ومن الذين نظروا نظرة دونية للمرأة في الحضارة الإغريقية من الفلاسفة كان أرسطو الذي ينظر على أنها ليست سوى ذكر عقيم، ذكر ممسوخ، فالذكر وحده يملك العنصر المولّد، وليست المرأة سوى مادة، فالذكر عند أرسطو إلهي ومنيّه يحتوي على مبدأ الروح. لا يوجد في المرأة روح، فهي ذكر غير مفيد.

وفي الأزمنة الحديثة التقى العالم النفساني سيغموند فرويد مع أرسطو، حيث لخّص شخصيتها بأنها تحمل قضيباً معكوفاً، ومعنى ذلك أنها لا تستطيع التأثير في أي شيء، وهذا هو سر عقدتها من الرجل المتميز بقضيبه. ولأن الرجل يعطي، والمرأة تأخذ، بل تمصّ الرجل من أسفله، وهي بذلك تمص وتستهلك رجولته، لذلك يفسَّر مثل هذا الإجراء بأنه انتقام للمرأة من الرجل من دون وعي الآخر. وهذا يقتضي حذراً وحيطة[1].

---

(1) الضلع الأعوج، إبراهيم محمود، رياض الريس للنشر والكتب، بيروت، 2004.

وفي السياق نفسه رأى جان ديلومو أن الفراغ هو الوجه الأنثوي للهلاك، لذلك ينبغي مقاومة نداءات فيريسا ولوريلي المريبة. فالرجل، في كل الأحوال خسر في المبارزة الجنسية، والمرأة «قدر مَشؤوم» إنها تمنعه من أن يكون ذاته، في أن يحقق روحانيته، من أن يهتدي إلى درب خلاصه. وسواء كانت زوجة أم عشيقة، فهي سجّانة الرجل.

أما بالنسبة إلى شوبنهاور فإن بغضه للمرأة وتقديسها عند أصحاب المذهب الرومنسي، ليس بفارق يعتدّ به، خصوصاً إذا لاحظنا أن بغض المرأة عند شوبنهاور قد دخلت فيه ـ إلى حد ضئيل عوامل شخصية ـ ذاتية، وإن أبغضها، فليس معنى ذلك أنه لم يكن يقدّس الحب، وهذا هو الشيء الوحيد الذي من أجله قدّسها الرومنسيون. إن الحب عند الرومنسيين كان نسمة مقدّسة كتلك التي تهز المشاعر في الألحان الموسيقية، وفق تعبير شليجل؛ كان الأيروس، هذا الإله الذي انبثق من الخليط الأول وربط بين الأجزاء المتناثرة. وإذا كان هذا الحب قد تعلّق بالمرأة، فلم يكن هذا التعلّق جنسياً، وإنما كان ذلك لأن الحب بين الرجل والمرأة هو الرمز الأكمل والأبين لهذا الوجدان الجبار الذي يشعر به الواحد في تطوره، وفق قول ريكارو هوغ. ولهذا ليس جمال من أحبها هو وحده الذي يملأني غبطة ونعيماً. بل ولا لطافتها، إنما حبها أولاً وقبل كل شيء. وفي هذا الحب أنظر وأحس بالإيمان والخلود، بل وبالمتعدد نفسه في حضن

وجودي بكل ما يوحيه من آيات ومعجزات. وفي هذا المجال كتب شليجل إلى كارولينه يقول: «قد تكون نشوة الحواس جزءاً من الحب كالنوم بالنسبة إلى الحياة. لكنها ليست أنبل جزء فيه والرجل القوي يفضل دائماً اليقظة على النعاس».

من هذا المنطلق نجد أن الحب عند هؤلاء لم يكن بالضرورة مرتبطاً عندهم بالمرأة، هذا الجانب الحسّي في الحب، لذا ترى واحداً من أكبرهم وهو فاكنرودر لا يبدو أنه تعلّق بالمرأة. إنما الاختلاف بينهم وبين شوبنهاور في ماهية الحب. ومسألة الحب سنطرحها في سياق البحث.

إن المرأة في نظر شوبنهاور هي مجرمة لأنها عندما تصل المعرفة إلى الإقلال من الإرادة فهي تغري الرجل بمفاتنها التي لا تفكر، فتوقع به مرّة أخرى ليتناسل. ويبدو أن الطبيعة ترى مع الفتيات ما يوصف في فن الدراما بأنه التأثير الملفت للنظر، فهي تضفي عليهن لبضع سنوات ثروة من الجمال تكون سخية في إضفاء الفتنة عليهن، على حساب البقية الباقية من حياتهن، حتى يمكن أن يأسرن خيال رجل ما إلى درجة يسرع معها بالقيام بالعناية بهن عناية شريفة، طالما عشن ـ وهي خطوة ليس لها ما يبرزها لو كان العقل وحده هو الذي يوجّه الأفكار عند الرجل. وتمضي الطبيعة هنا، كما تمضي في كل مكان آخر، بنفس التدبير الاقتصادي، فكما أن أنثى النمل بعد الإخصاب تفقد جناحيها اللذين يصبحان وقتئذٍ زائدين بل خطراً على عملية التربية، كذلك نجد أنه بعد أن

تلد المرأة طفلاً أو طفلين غالباً ما تفقد فتنتها وجمالها، وربما كانت الأسباب الداعية لذلك هي نفس الأسباب في حالة أنثى النمل؟[2]. ويجب على الشباب أن يتأمل في أنه إذا كان الشيء الذي يلهمهم اليوم بكتابة قصائد الغزل والشعر العاطفي قد ولد قبل ثمانية عشر عاماً، لما استرعى انتباههم قط، ولما حانت منهم لمحة إليه. وعلاوة على ذلك فالرجل أكثر جمالاً من المرأة من ناحية الجسد[3]. وإنه ذلك الرجل وحده الذي تشوب عقله سحب الدافع الجنسي هو الذي يضفي اسم الجنس اللطيف على ذلك الجنس الضئيل الحجم، الضيّق الكتفين، القصير الساقين، لأن كل جمال الجنس مرتبط بهذا الدافع.

وبدلاً من وصفهن بالجمال هناك ما يبرّر وصف النساء بأنهن الجنس غير الجميل، إذ ليس لديهن أي استعداد حقيقي للتأثر بالموسيقى ولا بالشعر ولا بالفنون الجميلة، إنها مجرد السخرية وحدها تبدو منهن عندما يتظاهرن بهذا التأثر لمساعدة سعيهن إلى اللذة. وليس لديهن قدرة على الاهتمام بشيء من هذا اهتماماً موضوعياً مجرداً... ولم تتمكن امرأة واحدة بين جميع أفراد هذا الجنس ممن تميزن بفكر راق أن تنتج عملاً واحداً في حقل الفنون الجميلة مما يمكن أن يعتبر

---

(2) شوبنهاور، بدوي، مصدر سابق.

(3) المصدر نفسه.

أصيلاً حقيقياً، أو أن تقدم للعالم أي عمل ذا قيمة دائمة في أي مجال[4].

ولقد جاء هذا الاحترام للمرأة نتيجة من نتائج الديانة المسيحية والعاطفية، وأصبحت بدورها سبباً للحركة الرومانسية التي تمجّد الشعور والغريزة والإرادة قبل العقل. والآسيويون فاقوا الألمان في المعرفة، ويعترفون صراحة بنقص المرأة. عندما تعطي القوانين المرأة حق المساواة بالرجل يجب أن تضفي عليها أيضاً عقل الرجل. وتبدي شعوب آسيا مرَّة أخرى حكمة أكبر مما لدى الغرب في نظم الزواج، فهي تقبل تعدّد الزوجات على أنه طبيعي وشرعي، وهو أمر يمارس على نطاق واسع في العالم الغربي، ولكنه يغطى بورق التين بعبارة «وأين أولئك الذين يتزوجون من واحدة». وأحب رياضة للنساء خارج بيوتهن هي التسوّق. فالنساء يرين أن مهمة الرجال هي كسب المال، وأن مهمتهن هي صرف المال، كما يرى شوبنهاور. هذا هو مفهومهن لتقسيم العمل، ولذا فإن شوبنهاور مع الرأي القائل بألا يسمح للنساء بتاتاً بتدبير شؤونهن الخاصة، بل يجب أن يكن دائماً تحت إشراف الرجل، وبهذا يلتقي شوبنهاور مع القول الكريم (الرجال قوّامون على النساء).

لا يعرف شوبنهاور في المرأة إلا أنها ناشزة وإلا أنها

---

(4) المصدر نفسه.

مخطئة، ويتخيل أنه ليست هناك طرز ونماذج أخرى. ويرى أن الرجل الذي يحمّل نفسه مسؤولية إعالة زوجة إنما يكون أحمق، ولكن من الواضح أن هؤلاء الرجال لن يكونوا أكثر شقاءً من صاحبنا رسول الشقاء الفريد. كذلك لن ننسى ما قاله الروائي الفرنسي هونوريه بلزاك إن إعالة الرذيلة يتكلف أكثر من إعالة الأسرة، ويسخر كما رأينا من جمال المرأة، كما لو كنا نستطيع أن نغفل أنواعاً من الجمال، وأننا يجب ألا نرعى إلا لون الحياة وشذاها، أية كراهية للنساء قد ولدها حادث سيء ما في هذه النفس التعسة؟ وانتقل أثر هذا الموقف إلى المفكر الإسباني جورج سانتيانا الذي أيّد شوبنهاور في نظرته إلى الحب على أنه خداع الجنس للفرد مؤكداً أن تسعة أعشار الدافع إلى الحب تكمن في المحب ذاته. فالحب يذيب نفس المرء ويجرفها في تيار الجنس. ولكنه يشير إلى أن الأسرة هي السبيل إلى دوام الإنسانية، وسانتيانا بذلك يذكرنا بكلمات لابلاش الذي أعرب عن اعتقاده وهو على فراش الموت بأن ليس ثمة حقيقة سوى الحب، فليكن في الحب ما فيه من خيالات، ولكنه ينتهي عادة إلى إيجاد صلة في القربى بين الوالد والولد، وهي صلة ترضي الغرائز البشرية أكبر مما يرضيها ما في حياة العزوبة من أمن وهدوء؛ فالأبناء هم خلودنا وليس أرضى لنفوسنا من أن ترى «متن» الحياة الخالد قد ظهر في نسخة أخرى أفضل من الأولى.

كلما قلّت صلتنا بالنساء كان هذا خيراً وأفضل. فهنّ لسن حتى بالشر الذي لا بد منه. وذلك أن الحياة تكون أكثر أمناً وسلامة وراحة بدونهن. ولو عرف الرجال الفخ الكامن في جمال المرأة لانتهت إلى المهزلة التي لا معنى لها؛ مهزلة التناسل. ويؤدي نمو الذكاء إلى ضعف إرادة التناسل أو يوقفها مما يصل في نهاية الأمر إلى القضاء على النوع، وليس هناك شيء يمكن أن يشكل حلاً أجمل للمأساة المجنونة، مأساة الإرادة القلقة[5].

إن شوبنهاور الذي عُرِف بكراهيته للمرأة، لم تشكل هذه الكراهية عقبة أمام تجارب عشقية مرّ بها في حياته فلقد اشتعل الحب بين شوبنهاور الشاب وبين الممثلة المشهورة كارولين باجمن ـ خليلة دوق فيمار كارل أوغست حتى بلغ من قوة الحب عنده أن صاح: «ولم لا آخذ هذه المرأة إلى منزلي، حتى ولو كنت رأيتها تكسر الأحجار في الطريق»[6]. وأشار النقاد إلى ما كان له من مغامرات في إيطاليا مع فتاة اسمها «تيريزا» عرفها في مدينة البندقية أثناء إقامته الأولى بها العام 1818، وفي الوقت الذي كان فيه اللورد بايرون ـ الشاعر الإنكليزي يتنقل بين عشيقاته المتعدّدات في هذه

---

(5) أضواء على شوبنهاور، حمد عوض، مصدر سابق، ص 140.
(6) شوبنهاور، بدوي، مصدر سابق، ص 24.

المدينة نفسها. وهذا الحب الثاني أعنف من حبه الأول بكثير، حتى وصل به الأمر حد التفكير في الزواج بها، وهو الذي رأى في الزواج على العبقرية نقمة وأي نقمة، وفي سن السبعين أعجب شوبنهاور الشيخ بفتاة فنانة هي «أليزابيت نيه» جاءت إليه كي تعمل له تمثالاً نصفياً، ويصل هذا الإعجاب كما يزعم البعض إلى حد نسي معه الشيخ كل ما قاله عن المرأة وما صبّه على رأسها من لعنات. وبدأ يكفّر عما قاله ويعتذر حين يقول في خطاب إلى أحد حوارييه: «لم أكن أتصور وجود فتاة خليقة بالحب كهذه الفتاة» فالشيخ إذاً قد سحره شعر الفتاة الذهبي ووجهها الغض وروحها الصوفية المغرقة في الخيال، فأنساه ذلك قوله من قبل عن المرأة إنها إنسان ناقص، أشبه ما يكون بالطفل، وهي وسط بين الطفل والرجل.

الشاعر الألماني هيلدرلين يشكو من أن الحب يجذبنا إلى الأسفل، لأن الرجل الذي تعمل فيه إرادة الحياة بقوة فائقة كثيفة... وتنهد مع لورد بايرون دوماً على أنه مما يصعب عليه تماماً أن ينفصل عن النساء، بينما يجد الانفصال عن الرجال غاية في السهولة. وكلما نظرت إلى الرجال قل حبي لهم، فيا ليتني أستطيع أن أقول ذلك عن النساء أيضاً حتى يكون ذلك أفضل، وفق قول بايرون.

2 ـ الشهوات الجنسية والحب

إن آدم بخوضه شهوة الجسد وتذوقه تلك اللذة المحرّمة قد نقل بذلك خطيئته إلى الأجيال التي أعقبته جميعاً؛ فالمسيحية ترى في كل فرد آدم جديداً أو الممثل لتوكيد الحياة. ومن ثم كانت مشاركته للخطيئة الأولى... وبالتالي مشاركته في الألم والموت، بيد أن الفرد يشارك أيضاً في «المخلّص» الذي يمثل إنكار الحياة، ومن ثم يشارك في تضحياته وفضائله، ويكون بذلك خليقاً بالخلاص من أغلال الخطيئة والموت أي من العالم.

فالرجل والمرأة في اختيارهما الواحد للآخر، إنما يحدوهما حادي الغريزة الجنسية، غريزة الولد وحفظ النوع، والصفات المنشودة بينهما على نوعين، نوع جسماني وآخر نفسي. وجميع اللذات الجسدية ممتزجة بالآلام وهي تزول عندما تنقطع الحاجة بالحصول على الشيء الغائب، وبالتالي يمكن أن تشبه اللذات والأهواء المعتدلة بأمراض قصيرة تزول بجلب النفس ما نقص من حاجات الجسد، ولا يعقل أن يكون الشيء الذي لا توجد طبيعته إلا ممتزجة بطبيعة ضده هو الخير الأعلى، لأن الخير الأعلى هو ما نقص نهائياً من كل شر، ولأن اللذة الجسمية لا تكون عظيمة إلا بقدر ما يكون الألم عظيماً. وقديماً أكد سقراط أن الأهواء لا يمكن إشباعها، وبالتالي لا يمكن الوصول إلى السعادة، ما دامت

تتوقف على إرضاء الأهواء، ولهذا، فإن أسعد أوقات الحياة هي الابتعاد عن أيام الشباب، وما أصدق أفلاطون عندما أكد في مستهل كتابه \الجمهورية أنه من الأفضل أن نقدم أحسن الجزاء لذوي السنّ المتقدمة، لأن الشيخوخة تحرر صاحبها من العاطفة الحيوانية التي استبدت به، ولم تتوقف عن تحريكه حتى ذلك الوقت، ومع ذلك لا يجوز لنا أن ننسى أنه بعد خمود هذه العاطفة فإنها تأخذ معها حبة الحياة ونواتها ولا يبقى سوى القشرة الجوفاء وتتحول الحياة عندئذ إلى مهزلة بدأت بممثلين حقيقيين وانتهت أخيراً بأشباح آلية ارتدت ملابسهم وحلّت مكانهم.

السيطرة على الذات لا إشباع الرغبات، هي الطريق الأساسي للقضاء على المعاناة. وهذه الحاجة إلى جماح الرغبات والسيطرة عليها أكدت على نحو غير عادي أهمية معرفة الذات، فمعرفة الذات والسيطرة على النفس يمكن أن يؤديا إلى تخفيف المعاناة على نحو يفوق بكثير ما يقوم به علم الطبيعة، ومن هنا نشأت عملية من العيش في إطار سيطرة المرء الكاملة على ذاته. فالمعاناة تنشأ من تعلّق المرء بما يملك، بل وحتى بما لا يمكنه أن يملك، ثم تصبح هذه الموضوعات التي يتعلّق بها سبباً في معاناته، ما دام لم يحصل عليها أو فُقِدت منه. فالميل الطبيعي لكل الأشياء هو أن نسعى وراء الرغبات المألوفة، ومن ثم هذه الرغبات لا يتعيّن إنكارها وإحباطها، وإنما تنظيمها وإشباعها.

إن الغريزة الجنسية تدفع الإنسان إلى الإنجاب الذي ينطوي على أسباب البؤس والشقاء، وفي رأي شوبنهاور أن هذا هو السبب في اقتران العملية الجنسية بالعار. ولم يجد مخرجاً في شقاء الإرادة الإنسانية غير الإيمان بالبوذية وضرورة تحطيم الإرادة وإفنائها. إذا كانت السعادة تكمن في الجسد، فسنقول إن الثيران التي تجد شعيراً لتأكله سعيدة. كما يقول هيراقليطس.

إن الزواج هو الآخر لا يقوم إلا من أجل تحقيق تلك الغاية، حفظ النوع، وواهم كل الوهم هو الذي يزعم أنه يقوم أو يمكن أن يقوم على الحب الخالص الذي يؤدي إلى السعادة الشخصية لكلا الطرفين الرجل والمرأة، إن الخطيبين يمعنان في الحلم، ويغرقان في خيال رفاف يوهمهما بأن خاتم الخطبة قد وقّع وثيقة سعادتهما الأبدية، لكن لا يلبث هذا السراب أن يتبدد، حين يتم الزواج وتنقضي ذيوله وحواشيه، فإذا بهما بعد قليل أمام خيبة أمل لا يبلغ مداها التعبير، تؤدي إلى الانفصال عند النفوس الحالمة، وإلى القنوط العاجز عند النفوس المسالمة.

إن من أسباب شقاء الزواج يكمن في تحقيق رغبات المرأة وملء حياتها، والتضييق على خناق الرجل وإفراغ حياته. عندما يتودد الرجل للمرأة يعدها بأن يقدم لها العالم. وعندما تتزوجه يفعل ذلك، وينبغي عليه أن ينسى العالم بمجرّد أن يرزقه الله طفلاً، ويتحوّل الحب على الأثر عائلياً. إن الأمانة

والإبداع من نِعَم العزوبية. وجميع الأزواج مشبوهون من ناحية التفكير الفلسفي، ومن الحمق أن يشغل إنسان مفكر نفسه بأعباء الاهتمام بالأسرة، وكسب العيش وتوفير الأمن والراحة لزوجته وأطفاله، كما يقول نيتشه. ولا شك، إن المساواة بين الرجل والمرأة مستحيلة لأن بينهما حرباً سجالاً أبدية، ولن يتحقق السلام بينهما إلا بانتصار أحدهما على الآخر وفرض سيادته عليه. ويرى نيتشه الذي يسير على خطى أستاذه شوبنهاور أنه من الخطر مساواة الرجل بالمرأة لأنها لن تسعد بذلك وتؤثر الخضوع إلى الرجل، هذا إذا كان الرجل رجلاً، لأن سعادتها، وكمالها يكمنان في الأمومة. إن التسامي يحقق للمرأة رغباتها الأنثوية. أما الرغبات الجنسية وحدها فإنها تبقي المرأة في حظيرة الدواجن غير المجنحة. والمرأة التي تفضل الانحدار إلى أعماق الدونية، على الصعود على سلالم النور والمعرفة إلى ذرى المجد تكون قد خلعت عنها جلد الإنسانية وارتدت جلد البهائم.

وبالنسبة إلى الحب، تلك النسمة العلوية، فقد ألح أفلاطون على ضرورة الإيقان بوجود الشوق في محاورتيه «فيدروس» و «المأدبة» فأعلن في أسطورة سابقية النفس أن مثال الجمال هو أكثر المثل سطوعاً وبهراً. ولهذا كانت صوره في هذه الحياة أقوى وأوضح وأسطع صور المثل الأخرى. وهذا هو السبب الذي جعل نفوسنا تهتاج أمام مناظر أشباح الجمال المنعكسة على المحسّات وما الحب

الدنيوي إلا اهتياج من النفس نحو الجمال المعنوي الذي شاهدته فيما وراء الحياة المادية، وهو نفسه الشوق الذي بسطه أفلاطون في أسطورة «أيروس» الذي صور فيها الحب بصورة كائن هو بين الإله والإنسان وسمّاه «ديمون».

إن أيروس هو الذي يشغل مكان الحب فيؤلف بين العناصر في الأجسام ويحقق الانسجام في الأنغام الموسيقية، والتناسب في الكائنات الجميلة، وهو منشأ دوام الحركة في الأفلاك، ومأتى الالتياع بالرغبات في النفوس العامية، والغرام بالبحث عن الحقيقة في نفوس الحكماء، وبالإجمال هو مصدر كل ألفة في هذه الحياة. أما العلة في اختلاف تأثير الحب في النفوس البشرية فهي أن العامة الذين هم في كهف المادة لا يدركون إلا ظلال الجمال الحقيقي منعكسة فوق المحسّات فيهتاجون إلى هذه المحسات حاسبين أنها كل شيء، تنحصر أشواقهم في العالم المادي فيهوون إلى الحضيض، ولكن الحكماء لا ينفعلون بهذه الظلال المادية إلا بقدر ما تذكرهم به من الجمال الحقيقي الذي شاهدته نفوسهم في عالم ما وراء الأشباح فتدفعهم هذه الذكرى إلى الأشباح[7]. لكن لا إلى ما في هذه الحياة، بل إلى الطيران إلى عالم الحقيقة، وكيفية ذلك أن يعشق الفلاسفة في أول

---

(7) الخصوبة والخلود لأفلاطون، د. محمد غلاب، مصدر سابق، ص 106 ـ 107.

الأمر كل ما هو جميل حياً كان أو غير حي، ثم يتعلّق حبهم بكل جميل من الكائنات الحية لا سيما ما يشتمل منها على نفس كريمة، غير أنهم بدلاً من أن يتهافتوا على هذه المتع البدنية ـ يجدون لديهم من القوة ما يمكنهم من كبح رغباتهم، ثم يظهر أن ما أحبوه من هذه الكائنات المادية ليس إلا فرصاً لتذكرهم بما هو أجمل من ذلك، ثم لا يلبثون أن يتجاوزوا حب الأجسام الفردية إلى الحب العام لجميع بني البشر، ثم إلى الحب الروحاني الذي لا يزال يشوقهم شيئاً فشيئاً حتى يسمو بهم إلى عبادة الجمال، ممثلاً في الأعمال الإنسانية الخيرية[8].

الحب هو العاطفة الثانية التي تلعب دوراً سائداً في الفن الرومنسي، وإذا كانت الصفة الرئيسية في الشرف تقوم على الذاتية الشخصية كما تتجلى في استقلالها المطلق، فإن الصفة الرئيسية للحب تقوم على بذل الشخص لذاته إلى شخص من الجنس الآخر، وفي التخلّي عن شعوره المستقل ووجوده الذاتي الفردي، وفي الوعي بالذات في داخل ومن خلال الوعي بشخص آخر هو من هذا الاعتبار. فالحب إذاً لا يقوم مثلما يقوم الشرف على تأملات العقل واعتبارات ذهنية، وإنما ينبع من العاطفة، وتبعاً للدور الذي يلعبه اختلاف الجنسين (الذكر والأنثى) فإنه يشكل في الوقت نفسه الأساس

---

(8) المصدر نفسه.

الروحي للعلاقات الطبيعية. إن الحب الرومنسي حدّه الذي ينبغي عليه أن يقف عنده، ذلك أن ما يفتقر إليه هو الكلية في ذاتها. فما هو إلا العاطفة الشخصية لشخص مفرد، على هامش الاهتمامات الخالدة والمضمون الموضوعي للوجود الإنساني[9]. في الواقع أن الحب كما قال شوبنهاور هو خداع الجنس للفرد، وأن تسعة أعشار الحب تكمن في المحب، والحب يصهر النفس في سيل لا شخصي أعمى، ومع ذلك فإن كان في الحب أعظم تضحية يقوم بها الفرد فإنه يجد فيه عظم سعادته فيعوّض بذلك ما قام من تضحية، ويُروى عن لابلاس أنه قال وهو على فراش الموت «إن العلم أمر تافه، وأن لا شيء حقيقياً سوى الحب»[10].

إن شوبنهاور يحط من جمال المرأة، ولا نعلم أي نوع من الجمال يمكن أن يعوّضنا عن جمال المرأة، وكأنه يريد منّا بابتعادنا عن المرأة أن نحرم أنفسنا من لون الحياة وشذاها وعطرها. وهو سعى دوماً للتقرّب منها، فأي كره للنساء، وأي نكبة ولّدت هذه الروح التعيسة! ويعرب شوبنهاور بأن التستر بالحب، ناجم عن الخجل من عملية التناسل واستمرار

---

(9) فلسفة الجمال والفن عند هيغل، بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1968، ص 272 ـ 274.

(10) قصة الفلسفة، ول ديورانت.

النوع. ولا شك أن اعتقاده هذا ينطوي على الحماقة والادعاء، إذ هل يمكن لشيء أن يكون بطلاناً وادعاء من هذا الاعتقاد، وهو يرى في التناسل تضحية من جانب الفرد للجنس فقط، ويتجاهل متعة الغريزة في مقابل هذه التضحية. هذه المتعة العظيمة التي كانت مصدر إلهام لكل ما عرفه العالم من شعر وغناء وموسيقى، فهو لا يعرف من النساء سوى الإثم والخطيئة والنهم، ولا يطيق أن يتصور وجود نساء فاضلات قانعات مخلصات شريفات، وهو يعتقد بحمق الرجال الذين ينفقون على نسائهم، ولكن من الواضح أن هؤلاء الرجال ليسوا أكثر سخافة وتعاسة من رسول التشاؤم والتعاسة والهم والكدر الأوحد.

إن طبيعة المحبة هي التوحيد ومحو الاختلاف. فهذا الاختيار يقرّب النفس النسبية من أصلها المطلق. يدرك الإنسان جمال الخليقة من خلال عين خالقها ويُرجع كل جمال وفرحة ومحبة إلى صفات وعظمة خالقها فيفنى في حب المطلق. عبر هذا الطريق تتطور الحواس والشعور للوصول إلى إدراك المستويات العلوية وإن معرفة الذات تماثل معرفة الحب، فأولئك الذين يجربون الحب هم وحدهم الذين يعرفون طبيعته.

هذا، وقد أحال شوبنهاور حب الطبيعة عند اللورد بايرون إلى حب للإنسانية، وفق قول أفلاطون فكلاهما شوبنهاور

وبايرون قال بالحب الكلي. لكن بايرون قال بالحب والجمال ولا عجب فهو شاعر، أما شوبنهاور فقد قال بالحب والأخلاق. في هذا الحب يرتفع الإنسان فوق مبدأ الفردانية، فيشعر بأن الوجود بأسره كل واحد.

فالحب إذاً هو الشعور بوحدة الوجود، وفي هذا الشعور نتحلّل من كل ألم.

الخاتمة

نقد فلسفة شوبنهاور

إن الكثير من الفلاسفة المعاصرين لشوبنهاور أمثال فريدريك نيتشه، أو المحدثين، قد انتقدوا مذهب شوبنهاور الفلسفي من باب تناقض المذاهب الفلسفية واختلاف وجهات النظر إزاء القضايا التي طرحها شوبنهاور. إنما النقد القاسي والجارح فقد أُطلقت سهامه من قبل الأيديولوجية الماركسية ـ المادية الجدلية والتاريخية، متمثلة بأحد مفكريها المعاصرين «جورج لوكاش» الذي اعتبر شوبنهاور ونيتشه وكيركغارد من الذين حطموا العقل من منطلق النظرية الماركسية الطبقية.

وبما أن فلسفة شوبنهاور تمكنت من أن تأخذ مكانها على الصعيد العالمي، فقد اعتبر لوكاش أن هذه المكانة هي على عرش الفكر البورجوازي، وبخاصة فكر النخبة، وهي أولية لن يطعن بها إلا على يد مبتذلي المادية، أمثال: بوشنر، ومولشوت، من جهة، وفي وقت لاحق بقدر ما على يد النيو ـ كانطيين من جهة أخرى. إن التيارات الفلسفية التي كانت

قد هيمنت ما قبل 1848، الهيغلية وفلسفة فويرباخ وشيلنج. بيد أن صعود شوبنهاور اكتسب أكثر فأكثر اتساعاً في الساحة الدولية. هذا أيضاً له أسبابه بنظر لوكاش وهي، المؤسسة في التطور الاجتماعي، وإن كانت شروط تطور الأمم الأوروبية، الكبرى، مختلفة إذا ما قورنت بشروط تطور ألمانيا، إلا أنه كان لها معها تلك الحقبة ملامح مشتركة لا يمكن إهمالها.

ورأى لوكاش، أنه مع شوبنهاور تبدأ الفلسفة الألمانية تلعب الدور الوخيم الذي سيكون دورها؛ الملهمة الأيديولوجية للرجعية الأشد تأكيداً، ويؤكد لوكاش، على الإطلاق أن الثلاثي: شوبنهاور، نيتشه، كيركغارد، كانوا يملكون مواهب فلسفية كبيرة، مثلاً قدرة تجريد عالية، وليست فقط قدرة تجريد شكلي، حسناً كان يتيح لهم أن يفهموا ظاهرات الحياة، أن يربطوا بواسطة الفكر الحياة المحسنة مباشرة، وبالتجريد. وقد استطاعوا أن يدركوا الأهمية الفلسفية لبعض الظاهرات التي لم تكن موجودة في زمنهم إلا في شكل خط صغير أو بداية اتجاه، ولم تكن إلا بعد ذلك بكثير الأغراض العامة للحقبة. ولكن صحيح أيضاً، وهذا يميزهم عن الفلاسفة الكبار، أن تيار الحياة الكبير قد أسلموا له فكرهم، والذي رسموا سلفاً خطوط قوته، ما هو إلا صعود الرجعية البورجوازية. أحسّوه يجيء ويكبر، حزروا بذكاء مدهش ماذا ستكون خصائصه، وأظهروا هنا ضرباً من

رؤية فلسفية، من رؤية «عرّاف» فلسفية، من قدرة نبوية في التجريد[1].

ويشير لوكاش إلى أن عند شوبنهاور ينفتح الفرد ويصير غاية في ذاتها؛ العمل منفصل عن كل قاعدة اجتماعية، منذار فقط نحو الداخل حيث تزرع وترعى بوصفها قيماً مطلقة بعددها وعدّتها خصوصيات ومسوخ ـ إرادات يقيناً ـ ويقول: «كما كان بوسعنا أن نرى بشكل بارز حاد عند شوبنهاور هذا الاستقلال ليس موجوداً إلا في مخيلته، مخيلته الفردية. إن فردية كهذه زاعمة الاستقلال ومنفوخة فصائرة غاية في ذاتها، لا تستطيع أن تغيّر شيئاً في أية علاقة اجتماعية»[2].

إن جورج لوكاش هنا إما أنه يتحامل على شوبنهاور، وإما أنه حكم على فلسفته قبلياً، أعني قبل أن يدرسها بعمق، ويحل رموزها ودلالاتها وأبعادها. فالصوفية لدى الديانتين المسيحية والإسلامية عرفوا الاستقلال بعد أن زهدوا وقضوا على إرادة الحياة في داخلهم، وقبلهم كان الهندوس والبوذيون، الذين تحوّلوا جميعاً إلى ذوات عارفة خالصة، فوق الزمان والمكان والعلّة الكافية. فنقد لوكاش هنا، إن دل على شيء فإنه يدل على تعصّب أعمى للمادية على حساب

---

(1) تحطيم العقل، جورج لوكاش، جزء 2، دار الحقيقة، بيروت 1981، ص 9 ـ 10.

(2) المصدر نفسه، ص 12.

الروحية التي تحوّل الفرد (أي المادية) إلى آلة في خدمة المؤسسة، وهذا أدى إلى انهيار الأنظمة التي قامت على الماركسية المادية.

كان كثير من المفكرين الإغريق يرون أن المعرفة سامية وحرّة، بحسب أرسطو، هي معرفة العلل لا القدرة على العمل، وهذا المفهوم للمعرفة النظرية كفاية بحد ذاتها، ولاستقلالها عن الحاجات المادية، يستمد جذوره من الرأي القائل: العمل الذهني هو مهمة الرجال الأحرار والعمل الجسدي هو قسمة العبيد الذين يخضعون لسلطان الإرادة[3].

ماذا يقول لوكاش ومن يؤيده حيال ذلك؟ أفي إمكانه أن يلغي البشرية برمتها، قديمها وحديثها، لتبقى أيديولوجيته التي جرّدت الإنسان من قيمه الروحية، وعملت زمناً على النظر إليه كظاهرة مادية ـ جسدية فحسب. إن هذه الأيديولوجية بدأت تسير في طريق الزوال، والفكر الذي عمله شوبنهاور وأمثاله يزداد توهجاً وإشراقاً وخلوداً.

---

(3) هيراقليطس، ثيوكاريس كيسيديس، ت. حاتم سلمان، دار الفارابي، بيروت (ص 28).

المراجع

1 ـ الفرد في فلسفة شوبنهاور ـ فؤاد كامل ـ دار المعارف ـ مصر 1963.

2 ـ شوبنهاور ـ د. عبد الرحمن بدوي ـ دار المطبوعات ـ الكويت ـ بدون تاريخ.

3 ـ ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور ـ سعيد محمد توفيق ـ دار التنوير ـ بيروت ـ 1983.

4 ـ أضواء على شوبنهاور ـ د. أحمد عوض ـ الدار العربية ـ القاهرة 1960.

5 ـ العالم كإرادة وتمثل ـ شوبنهاور.

6 ـ نيتشه ـ بانكولافرين ـ ترجمة: جورج جحا ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت 1973.

7 ـ نيتشه ـ عبد الرحمن بدوي ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ 1975.

8 ـ هكذا تكلم زرادشت ـ نيتشه. ت. فليكس فارس ـ المكتبة الثقافية ـ بيروت.

9 ـ ما وراء الخير والشر ـ نيتشه. ت. فليكس فارس ـ المكتبة الثقافية ـ بيروت.

9 ـ ما وراء الخير والشر ـ نيتشه. ت. جزيللا حجار ـ غروب. 1995.
10 ـ أصل الأخلاق وفصلها. نيتشه ـ ت: حسن قبيسي ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت 1981.
11 ـ شيلنج ـ د. عبد الرحمن بدوي ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت 1981.
12 ـ تحطيم العقل ـ الجزء الثاني ـ جورج لوكاش ـ ت: الياس مرقص. دار الحقيقة ـ بيروت 1981.
13 ـ المأدبة ـ أفلاطون. ت. شوقي تمراز ـ الأهلية للنشر ـ بيروت 1944.
14 ـ فيدروس ـ أفلاطون. ت شوقي تمراز ـ الأهلية للنشر ـ بيروت 1994.
15 ـ الجمهورية ـ أفلاطون. ت شوقي تمراز ـ الأهلية للنشر ـ بيروت 1994.
16 ـ أفلاطون ـ عبد الرحمن بدوي ـ مكتبة النهضة المصرية 1964.
17 ـ الخصوبة والخيال لأفلاطون ـ د. محمد غلاب ـ الدار القومية ـ مصر.
18 ـ من حياتي ـ الشعر والحقيقة ـ غوته ـ ت: محمد حديد. وزارة الثقافة ـ دمشق 1992.
19 ـ غوته وعصره ـ جورج لوكاش. ت: بديع نظمي ـ دار الطليعة، بيروت 1984.

20 ـ هيراقليطس ـ ثيوكاريس كيسيديس. ت: حاتم سلمان ـ دار الفارابي ـ بيروت 1987.
21 ـ الحكمة البوذية ـ حلقة الدراسات الهندية ـ مؤسسة نوفل ـ بيروت 1997.
22 ـ الحكمة الهندوسية ـ حلقة الدراسات الهندية ـ مؤسسة نوفل ـ بيروت 1998.
23 ـ نشيد المولى ـ حلقة الدراسات الهندية ـ مؤسسة نوفل ـ بيروت 1998.
24 ـ البوذية ـ محمد علي الزعبي وعلي زيعور ـ مطبعة الإنصاف 1964.
25 ـ كانط ـ زكريا إبراهيم ـ مكتبة مصر.
26 ـ الفكر الشرقي القديم ـ جون كولر ـ ت: كامل حسين. عالم المعرفة ـ الكويت عدد 199 ـ 1995.
27 ـ ملحدون محدثون ـ رمسيس عوض ـ دار الإنتشار العربي ـ بيروت.
28 ـ تاريخ الفلسفة الأوروبية. يوسف كرم ـ دار المعارف ـ مصر ـ 1962.
29 ـ الأخلاق النظرية ـ د. عبد الرحمن بدوي ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت 1975.
30 ـ الضلع الأعوج ـ إبراهيم محمود ـ رياض الريس للكتب والنشر ـ بيروت 2004.

31 ـ قصة الفلسفة ـ ول ديورانت ـ مكتبة المعارف ـ بيروت 1985.
32 ـ فلسفة العقل المتخطي ـ كمال جنبلاط ـ الدار التقدمية ـ المختارة 2003.
33 ـ لسفة الجمال والفن عند هيغل ـ د. عبد الرحمن بدوي ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت 1968.
34 ـ الفكر الفلسفي الهندي. د. سرفبالي راداكريشنا ـ ت: ندره اليازجي ـ دار اليقظة العربية ـ 1967.
35 ـ كانط ـ نقد العقل الخالص.

المحتويات

ذهب أرثور شوبنهاور إلى أن الارادة العمياء واللاعقلانية هي جوهر العالم. ومثاليته الارادية هي شكل من أشكال اللاعقلانية. والارادة التي تحكم العالم تستبعد أية قوانين للطبيعة أو المجتمع، ومن ثم تستبعد إمكان المعرفة العلمية. ورفض التقدم التاريخي هو خاصية للنزعة الارادية عند شوبنهاور. ونظرته العامة للعالم المشبعة بكراهية الثورة والناس هي نظرة متشائمة للغاية. وكان لآرائه الجمالية تأثير كبير. وكان قمة فلسفة شوبنهاور المثال التصوفي للنرڤانا ـ أي السكينة المطلقة، أي وأد «إرادة الحياة» التي اقتبسها من الفكر الهندي. وقد شكلت آراؤه الأساس الايديولوجي لفلسفة فريدريك نيتشه.

وفيق غريزي

- **ولد في بتاتر 1942، قضاء عاليه، شاعر وناقد وباحث.**
- **تلقى علومه الثانوية والجامعية في القاهرة ـ مصر.**
- **مارس التعليم في عدد من ثانويات الجبل.**
- **تسلم رئاسة القسم الثقافي في مجلة «استجواب».**
- **يكتب في عدد من الصحف اللبنانية والعربية.**




ISBN 978-9953-71-290-1
9 789953 712901